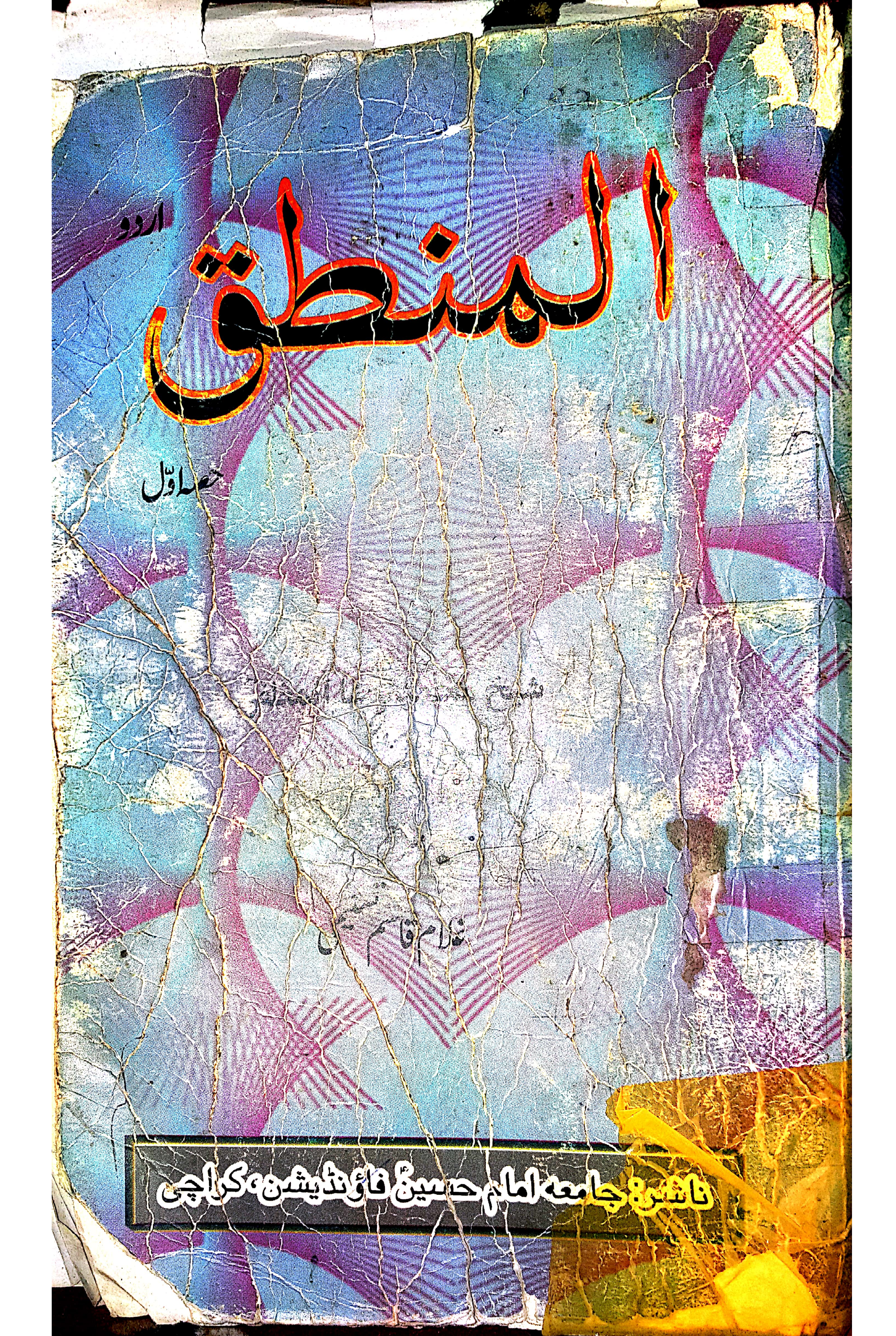

اردو
المنطق
حصہ اول
ناشر: جامعہ امام حسینؑ فاؤنڈیشن، کراچی

تاثرات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لله الذی خلق الانسان و علمه البیان والصلاۃ والسلام علیٰ اشرف الانباء والمرسلین محمد و آله الطاهرین المعصومین... اما بعد

حوزہ علمیہ قم میں دوران تعلیم ہم نے دیکھا کہ طلاب اور مدرسین اپنی تعلیم اور تدریس کے ساتھ ساتھ تالیف، تصنیف اور ترجمہ کا کام بھی جاری رکھتے ہیں۔ جس کے نتیجہ میں اکثر درسی کتب کے تراجم اور شروحات فارسی زبان میں موجود ہیں۔ پاکستان میں بھی بعض مدرسین اور طلاب نے یہ کام شروع کیا ہے۔

جناب غلام قاسم تسنیمی صاحب جو کہ جامعہ امام حسینؑ (فاؤنڈیشن) کے قابل اور محنتی طالب علم ہیں اور تعلیم کے دوران ترجمہ کا کام بھی انہوں نے جاری رکھا ہے۔ ان کی یہ کاوش (ترجمہ المنطق حصہ اول) لائق تحسین ہے۔ اگر چہ یہ ابتدائی کوشش ہے فطری طور پر اس میں نواقص بھی ہونگے لیکن جب یہ کام مدرسین محترم اور طلاب معظم کے سامنے آئے گا اور وہ نواقص کے بارے

میں راہنمائی کے ساتھ ساتھ اپنے مفید مشوروں سے بھی نوازینگے، تو یقیناً نواقص بھی برطرف ہو جائینگے اور مترجم محترم کی حوصلہ افزائی بھی ہوگی۔

ہماری دعا ہے کہ خداوند عالم مولانا غلام قاسم تسنیمی صاحب کی اس سعی و کوشش کو اپنی بارگاہ میں قبول اور ان کی توفیقات میں اضافہ فرمائے۔ مخصوصاً امام حسینؑ فاؤنڈیشن کے بانی و مؤسس جناب محترم ڈاکٹر خلیل طباطبائی دامت برکاتہ کو صحت و سلامتی اور طول عمر عطا کرے اور ان کی توفیقات میں اضافہ فرمائے۔

سید فیاض حسین نقوی
جامعہ علمیہ ڈیفنس سوسائٹی
کراچی۔ پاکستان

۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۶ھ

27 اپریل 2005

حرف مترجم

الحمد لله رب العالمین و الصلاہ و السلام علے

محمد و آلہ الطیبین الطاھرین اما بعد

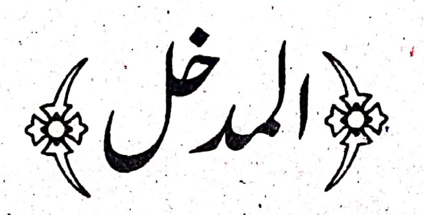
علم منطق علماء کے نزدیک انتہائی اہمیت و فضائل کا حامل ہے۔ جس کی وجہ سے انہوں نے ا سے تمام علوم کے لیے میزان و معیار قرار دیا ہے لیکن منطق کے متعلق مبتدی طلباء کا خیال اس کے برعکس ہوتا ہے۔ وہ اسے جنوں کی زبان سے تشبیہ دیتے ہیں یا علم الجبراء اور جیومٹری کی طرح بے فائدہ اور عبث سمجھتے ہیں۔ البتہ جب وہ اس علم میں کسی حد تک پہنچتے ہیں تو ان پر اس کے اسرار کھلتے ہیں اور وہ اسے علماء و فرشتوں کی زبان سمجھنے لگتے ہیں۔ جب میں منطق پڑھ رہا تھا تو مجھے اردو ترجمہ یا شرح کی ضرورت محسوس ہوئی فارسی میں تو علم منطق پر کافی کام ہوا ہے جبکہ "ما ہنوز اندر خم یک کوچہ ایم"۔

الحمد للہ بزرگوں کی تشویقات اور دعاؤں سے میری دیرینہ خواہش مرحلہ تکمیل تک پہنچ رہی ہے۔ جس کے لیے میں ان تمام بزرگوں کا شکر گذار ہوں۔ خصوصا مولانا دلاور حسین حجتی کا جنہوں نے قیمتی وقت صرف کر کے ترجمہ پر نظر ثانی فرمائی اور بالاخص جامعہ امام حسینؑ کے بانی و مؤسس جناب محترم ڈاکٹر خلیق طباطبائی کے لئے دعا گو ہوں کہ خداوند متعال ان کی توفیقات میں اضافہ فرمائے اور انہیں طولِ عمر عطا فرمائے، اور اس ادارے کو دن دوگنی اور رات چوگنی ترقی عطا فرمائے۔ علم دوست حضرات سے تنقید برائے اصلاح کی گذارش ہے۔

والسلام

غلام قاسم تسنیمی

علم دوست حضرات سے تنقید برائے اصلاح کی گذارش ہے



المدخل

منطق کی ضرورت

خدا تعالی نے انسان کو فطرتاً بولنے والا خلق فرمایا ہے۔ اور زبان کو ایسا آلہ بنایا ہے جس سے وہ بولتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ ایسی چیز کا محتاج ہے جو اس کے نطق کو قوام بخشے اور اسکی اصلاح کرے تاکہ اسکا کلام الفاظ کی ہیئت اور مادہ کے لحاظ سے اس زبان کے مطابق ہو جسے وہ سیکھتا ہے۔ پس وہ محتاج ہے۔

اولا۔ ایک ماہر کی طرف جو اسے تمرین کی عادت ڈالے۔

ثانیا۔ ایسے قانون کی طرف کہ جس کی طرف وہ رجوع کرے تو اسکی زبان خطا سے محفوظ ہو جائے وہ قانون علم نحو اور صرف ہے۔ اسی طرح خدا تعالی نے انسان کو فطرتا سوچنے والا خلق فرمایا ہے ایسی قوت عاقلہ مفکرہ کے ذریعے جو اسے عطا کی ہے۔ جانوروں کی طرح خلق نہیں فرمایا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہم اسے اپنے افکار میں بہت خطا کرنے والا پاتے ہیں پس وہ ایسی چیز جو علت نہیں اسے علت، جو اسکی فکر کا نتیجہ نہیں اسے نتیجہ، جو برہان نہیں اسے برہان گمان کرتا

ہے۔کبھی امر فاسد کا عقیدہ رکھتا ہے یا نتیجہ کا جسے فاسد مقدمات سے حاصل کیا ہے۔اور اسطرح وہ دیگر امور میں بھی غلط نتیجہ اخذ کرتا ہے پس اسے ایک ایسی چیز کی ضرورت ہے جو اس کے افکار کو درست کرے اور صحیح نتیجہ اخذ کرنے کی طرف اس کی ہدایت کرے اور افکار کو منظم اور مناسب کرنے پر اسے عادی بنائے۔یہی وجہ ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ علم منطق ہی وہ آلہ ہے۔جس کی مدد سے انسان خطاء سے محفوظ رہتا ہے۔اور جو اسے افکار کی تصحیح کی ہدایت کرتا ہے۔تو جیسے علم نحو اور صرف انسان کو نطق نہیں بلکہ نطق کی تصحیح کی تعلیم دیتے ہیں۔اسی طرح علم منطق انسان کو فکر نہیں بلکہ تصحیح فکر کی ہدایت کرتا ہے۔

نتیجہ یہ ہوا علم منطق کی ضرورت ہماری فکر کی تصحیح ہے۔اور اس سے بڑی کون سی ضرورت ہو سکتی ہے!۔

اشکال اگر آپ کہیں کہ لوگ منطق پڑھتے ہیں پھر بھی فکر میں خطاء کرتے ہیں۔تو اسکا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

جواب ہم آپ سے کہیں گے لوگ علم نحو وصرف پڑھتے ہیں پھر بھی نطق میں خطاء کرتے ہیں۔تو اسکا سبب یہی ہے کہ علم کو پڑھنے والے نے ملکہ حاصل نہیں کیا۔یا وقت ضرورت قواعد کا لحاظ نہیں کیا۔یا تطبیق میں خطاء کی ہے۔اور حقیقت سے دور ہو گیا ہے۔

تعریف علم منطق

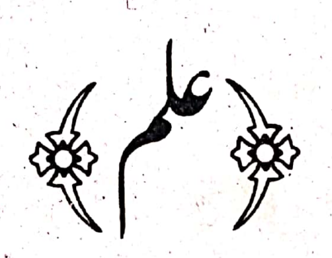
اسی سبب علماء نے علم منطق کی یہ تعریف کی ہے: ایسا قانونی آلہ ہے جس کی رعایت ذہن کو فکر کی غلطی سے محفوظ رکھتی ہے۔آپ کلمہ مراعاۃ کو دیکھیے اور اس کے راز کو سمجھیں جیسا کہ ہم نے پیش کیا پس منطق کو جاننے والا ہر شخص فکر کی خطا سے محفوظ نہیں رہتا جیسا کہ نحو کو جاننے والا ہر شخص

زبان کی غلطی سے محفوظ نہیں رہتا بلکہ ضرورت کے وقت قواعد کا لحاظ اور رعایت لازم ہے تا کہ اسکا ذہن یا زبان محفوظ رہے۔

منطق آلہ ہے

آپ تعریف میں موجود کلمہ آلہ کو دیکھیں اور اس کے معنیٰ پر غور کریں تو جان لیں گے کہ منطق علوم آلیہ کی ایک قسم ہے جن سے مقصود کو حاصل کرنے کیلئے خدمت لی جاتی ہے۔ یہ بذات خود علم کے مسائل کو پہچانا نہیں ہے پس وہ ایسے عمومی اور صحیح راستوں کے بیان کا ذمہ دار ہے۔ جن کے ذریعے فکر مجہول حقیقت تک پہنچتی ہے۔ جیسا کہ علم جبر ایسے فارمولوں کے حل کے طریقوں سے بحث کرتا ہے کے جسکے ذریعے ریاضی دان علم حساب کے قواعد وقوانین مجہولہ تک پہنچتا ہے۔

زیادہ واضح بیان: میں علم منطق آپ کو صحیح فکر کیلئے عمومی قواعد کی تعلیم دیتا ہے تا کہ آپ کا ذہن تمام علوم میں صحیح افکار کی طرف منتقل ہو جائے۔ آپ کو تعلیم دیتا ہے کہ کس ہیئت اور ترتیب فکری سے آپ ذہن میں حاضر صورت کے ذریعے اپنے سے غائب امور تک منتقل ہو سکتے ہیں۔ اسی سبب علماء نے اس علم کو میزان اور معیار کا نام دیا ہے جو کہ وزن اور عیار کے مادہ سے ہیں۔ اور علماء نے اس کو خادم العلوم (تمام علوم کی خدمت کرنے والا) سے موسوم کیا ہے حتیٰ کہ اسے علم جبر کا بھی خادم کہا جاتا ہے جس سے اس علم کو ہم نے شباہت دی۔ علم جبر کے قضایا اور مسائل کا حل علم منطق پر مرتکز ہے۔ اس علم کے طالب کیلئے اپنے درسوں کے درمیان ان قوانین کی تمرین اور ان قوانین کو عملی طور پر جاری و پیادہ کرنا لازمی ہے علوم ریاضی اور طبعی کی طرح سے۔



تمہید

ہم نے کہا کہ خدا تعالی نے انسان کو فطرتا سوچنے والا اور معارف کے حصول کی استعداد والا خلق فرمایا ہے۔ اس قوت عاقلہ مفکرہ کے ذریعے جو اسے عطا کی گئی ہے کہ جس کے سبب وہ جانوروں سے ممتاز ہوا ہے اور کوئی حرج نہیں ہے اس امتیازی بنیاد کو بیان کرنے میں اس علم کے سلسلہ میں جن کے متعلق ہم بحث کرر ہے ہیں، علم کی تعریف کے مقدمہ کے طور پر اور منطق کے اس سے تعلق کو بیان کرنے کی خاطر، پس ہم کہیں گے:

(۱) جب انسان پیدا ہوتا ہے تو ہر فکر اور فعلی علم سے خالی النفس ہوتا ہے سوائے اس استعداد فطری کے۔ پھر جب نمو کر کے دیکھنا، سننا، چکھنا، سونگھنا اور مس کرنا شروع کرتا ہے، تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے اطراف کی اشیاء کو محسوس کرتا ہے۔ وہ اور اسکا نفس ان سے مناسب اثر لیتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اسکا نفس جو کہ خالی تھا ایک نئی حالت میں مشغول ہو گیا ہے۔ جسے ہم علم کہتے ہیں یہ علم حسی ہے جو کہ

نہیں ہے مگر نفس کا ان اشیاء کو محسوس کرنا کہ جنہیں حواس خمسہ باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ، لامسہ حاصل کرتے ہیں۔

یہ علم کا پہلا درجہ ہے اور جن تمام علوم کو انسان حاصل کرتا ہے ان کے لئے اصل سرمایہ ہے۔اس علم میں اس کے ساتھ وہ تمام حیوانات بھی شریک ہیں جو یہ تمام یا بعض حواس رکھتے ہیں۔

(۲) پھر بچے کی درک کرنے کے مقامات ترقی کرتے ہیں اور اپنے پاس محفوظ محسوسات میں اپنے ذہن کو گھماتا ہے۔اور ان میں سے بعض کو بعض سے نسبت دیتا ہے۔جیسے یہ اس سے بڑا ہے، یہ روشنی دوسرے سے زیادہ یا اس جیسی منور ہے۔اور بعض کو بعض سے ایسے جوڑ دیتا ہے کہ کبھی خارج میں انکا وجود نہیں ہوتا جیسے اسکا ایسی چیزوں کی صورتوں کو تالیف کرنا کہ جن کے متعلق وہ سنتا ہے اور جن کو دیکھتا ہے۔پس وہ خیال کرتا ہے ایسے شہر کا جس کو اس نے نہیں دیکھا ہے اس شہر کو ملاتے ہوئے ان ذہنی صورتوں سے کہ جو اس کے نزدیک دیگر شہروں کے مشاہدہ کی وجہ سے معروف ہو چکی ہیں۔ یہی علم خیالی ہے جسے انسان قوت خیال کے ذریعے حاصل کرتا ہے کبھی بعض حیوان بھی اس علم میں اس کے شریک ہوتے ہیں۔

(۳) پھر وہ اپنے درک کرنے کی صلاحیت میں محسوسات سے آگے بڑھتا ہے پس ایسی معانی جزئیہ کو درک کرتا ہے جنکا کوئی مادہ ہوتا ہے اور نہ مقدار۔جیسے والدین کی اس سے محبت اور اپنے دشمنوں سے عداوت، ڈرنے والا کا خوف، کسی چیز کو کھو دینے والے کا غم اور خوش خبری دینے والے کی خوشی۔یہی علم وہمی ہے جسے انسان دوسرے حیوانوں کی طرح قوت خیال سے حاصل کرتا ہے۔یہ قوت انسان کے حیوان سے

جدا ہونے کا مقام ہے۔ پس وہ حیوان کو تنہا چھوڑ دیتا ہے۔ اور وہ اپنے ادراکات کی فقط وہم کے ذریعے تدبیر کرتا ہے۔ اپنے محدود دائرے اور اس قوت سے حاصل شدہ استطاعت کے ذریعے ان ادراکات میں تصرف کرتا ہے۔

(۴) پھر انسان اپنے راستے پر اکیلا چل پڑتا ہے حیوان سے جدا ہوتے ہوئے عقل اور فکر کی ایسی قوت کے سبب کہ جسکی کوئی حد ہے اور نہ انتہا۔ اور اس کے ذریعے اپنے مدرکات حسیہ، خیالیہ اور وہمیہ کے ہر پہلو کو گھماتا ہے۔ اور ان میں سے صحیح کو فاسد سے جدا کرتا ہے جن جزئیات کو درک کیا ہے ان سے معانی کلیہ کو نکالتا ہے پھر انہیں سمجھتا ہے۔ بعض کا بعض سے مقایسہ کرتا ہے اور ایک معلوم سے دوسرے تک منتقل ہوتا ہے، نتیجہ نکالتا ہے اور حکم لگاتا ہے۔ جہاں تک اسکی عقلی اور فکری قدرت چاہے تصرف کرتا ہے یہ علم کہ جسے انسان اسی قوت کے ذریعے حاصل کرتا ہے وہی کامل ترین علم ہے جسکی وجہ سے انسان انسان قرار پاتا ہے اس کے نمو اور تکامل کیلئے علوم وضع کئے گئے اور فنون بنائے گئے ہیں۔ اسکی وجہ سے طبقات میں تفاوت اور انسانوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ اور وہم اور خیال کا اس پر اثر انداز ہونے اور اس کا صراط مستقیم سے انحراف کے خوف کی وجہ سے علوم کے درمیان علم منطق کو اسی قوت کے تصرفات کو منظم کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔

تعریف علم

کبھی سوال کیا جاتا ہے کہ انسان کیلئے ان ادراکات کو حاصل کرنے کا راستہ کونسا ہے۔ ہم نے یقیناً آپ کیلئے گذشتہ بحث میں کسی حد تک ان ادراکات کے حصول کے راستے کو قریب کیا۔ توضیح میں اضافہ کیلئے ہم آپ کو اپنے سامنے موجود شیٔ کی طرف دیکھنے کی تکلیف دینگے پھر

نفس کو اسکی طرف متوجہ رکھتے ہوئے اپنی آنکھیں بند کرلیں تو آپ اپنے اندر محسوس کریں گے کہ گویا آپ کا کھلی آنکھوں کے ساتھ اس کی طرف دیکھنا زائل نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح اگر آپ گھڑی کی ٹک ٹک سنیں مثلا اور پھر نفس کو اس کی طرف متوجہ رکھتے ہوئے کان بند کرلیں تو بہت جلد محسوس کریں گے کہ گویا آپ کا اس کو سننا زائل نہیں ہوا۔ تمام حواس میں اسی طرح ہے۔ جب آپ ان امور کی طرح کا تجربہ کریں گے اور ان پر اچھی طرح غور کریں گے تو آپ کیلئے سہل ہو جائے گا کہ آپ پہچانیں کہ بیشک ادراک یا علم فقط چیزوں کی صورتوں کا آپ کے نفس میں چھپ جانا ہے۔ آپ کے مدرکات میں تمام مراتب میں کوئی فرق نہیں ہے جیسے آئینے میں اشیاء کی تصاویر نقش ہوتی ہیں۔ اسی سبب علماء نے علم منطق کی تعریف یہ کی ہے کہ عقل کے نزدیک شی کی تصویر کا حاضر ہونا یا یہ آپ کہیے: عقل میں انکا نقش ہونا۔ مقصود کے لحاظ سے دونوں تعبیروں میں کوئی فرق نہیں۔

تصور اور تصدیق

جب آپ ایک مثلث بنائینگے تو اسکی تصویر آپ کے ذہن میں آئے گی یہی مثلث کے بارے میں آپکا علم ہے اس علم کو تصور کا نام دیا گیا ہے۔ اور یہ صرف تصور ہے اس کے پیچھے کسی بھی قسم کا یقین و اعتقاد نہیں ہے۔ اور جب آپ اسی مثلث کے زاویے کی طرف متوجہ ہوں تو اسکی بھی صورت آپکے ذہن میں بن جائے گی یہ بھی تصور مجرد ہے۔ جب آپ ایک افقی (سیدھی) لکیر بنائیں اور اس کے اوپر ایک عمودی لکیر (جو کہ اس کو دو حصوں میں تقسیم کرے) کھینچیں گے تو دو برابر زاویے بن جائینگے۔ تو ان دونوں خطوں اور زاویوں کی تصویر بھی آپکے ذہن میں بن جائے گی یہ بھی صرف تصور ہے۔

ابھی اگر آپ چاہیں کہ ان دونوں زاویوں اور مثلث کے زاویوں کے مجموع کو ملائیں تو اپنے آپ سے سوال کریں کہ کیا یہ دونوں برابر ہیں؟ اور ان کے برابر ہونے میں آپ شک کریں گے تو آپکے ذہن میں ان کے درمیان نسبت مساوات کی تصویر بن جائے گی۔ یہ بھی صرف تصور ہے۔

معلوم تصوری ہے اور جز الاتحصو ھا بھی معلوم تصوری ہے۔ ان کے معلوم تصوری ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے پہلا فعل شرط اور دوسرا اجزاء واقع ہوا ہے۔ ورنہ یہ دونوں جملہ شرطیہ کے بغیر اپنی جگہ پر معلوم تصدیقی ہیں نعمۃ اللہ بھی معلوم تصوریِ مضاف ہے۔ تمام جملہ معلوم تصدیقی ہے۔

اقسام التصدیق

تصدیق کی دو قسمیں ہیں: ۱۔یقین ۲۔ظن

کیونکہ تصدیق خبر کے دو طرفوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ہے۔ وہ وقوع اور لا وقوع ہیں۔ برابر ہے دوسرے طرف کا احتمال ہو یا نہ ہو۔ پس اگر یہ ترجیح دوسرے طرف کے احتمال کی قطعی نفی کے ساتھ ہو تو یہ یقین ہے۔ اور اگر دوسرے طرف کے احتمال ضعیف کے ساتھ ہو تو ظن۔

اسکی وضاحت۔

جب آپ کسی خبر کو ملاحظہ کریں گے تو چار حالتوں میں سے ایک حالت سے خالی نہ ہو نگے۔ یا تو آپ ممکن نہیں قرار دیں گے سوائے ایک طرف کے۔ چاہے وہ وقوع ہو یا لا وقوع یا دونوں کا احتمال دینگے۔ پہلا قسم یقین ہے اور دوسرے قسم کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔ کیونکہ یا تو دونوں طرف احتمال میں یا برابر ہونگے یا کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح ہوگی۔ پس اگر دونوں طرف برابر کا احتمال ہو تو اسے شک کہتے ہیں۔ ترجیح کی صورت میں اگر ترجیح مضمون خبر اور اس کے وقوع کی ہو تو یہ ظن ہے جو کہ تصدیق کی قسموں میں سے ہے۔ اور اگر ترجیح دوسرے طرف کو ہو تو مضمون خبر وہم ہوگا جو کہ جہل کی قسم ہے۔ اور ظن کا برعکس ہے۔ تو پس ممکنہ حالتیں چار ہی ہیں۔

پانچویں کوئی حالت نہیں۔

(۱) یقین۔

یہ آپ کا مضمون خبر کی تصدیق کرنا اور اس کے جھوٹ کا احتمال نہ دینا۔ یا آپکا اس کے جھوٹ ہونے کی تصدیق کرنا اور اس کے سچ ہونے کا احتمال نہ دینا۔ یعنی آپ اس کی یقین کے ساتھ تصدیق کرتے ہیں۔ یہ تصدیق کی اعلیٰ قسم ہے۔

(۲) ظن۔

یہ آپ کا مضمون خبر کو ترجیح دینا یا عدم مضمون کو ترجیح دینا دوسری طرف کو ممکن قرار دیتے ہوئے یہ تصدیق کی ادنیٰ قسم ہے۔

(۳) وہم۔

یہ آپ کا مضمون خبر یا اس کے عدم کا احتمال دینا دوسری طرف کو ترجیح دیتے ہوئے۔

(۴) شک۔

یہ واقع ہونے کے احتمال اور معدوم ہونے کے احتمال کا مساوی ہونا ہے۔

نوٹ۔

گزشتہ بحث سے دو چیزوں کا علم ہوا۔

(۱) وہم اور شک تصدیق کی قسمیں نہیں بلکہ جہل کے قسم ہیں۔

(۲) ظن اور وہم ہمیشہ ایک دوسرے کے برعکس ہوتے ہیں۔ اگر آپ مضمون خبر کا وہم کریں گے تو اس کے عدم کا ظن کریں گے۔ اور جب آپکو اس کے عدم کا احتمال ہو تو مضمون خبر کا ظن ہوگا۔ پس ایک طرف کا ظن دوسرے طرف کا وہم ہوگا۔

جہل اور اسکی اقسام

جہل اس ذات کے نہ جاننے کو کہتے ہیں جس میں جاننے کی صلاحیت وقدرت موجود ہو۔

پس جمادات اور عجماوات کو نہ تو عالم کہیں گے اور نہ جاھل۔ جیسے نابینائی اس شخص کے نہ دیکھنے کو کہتے ہیں جس میں دیکھنے کی صلاحیت ہو اس لئے پتھر کو نابینا نہیں کہہ سکتے۔ عنقریب آئے گا کہ اس طرح کی چیزوں کو عدم ملکہ اور اس کے مقابل والی چیز جو کہ جاننا اور دیکھنا ہے کو ملکہ کہتے ہیں۔ تو اس طرح علم اور جہل ملکہ اور عدم ملکہ کا تقابل رکھتے ہیں۔

جہل کی بھی علم کی طرح دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ جہل علم کے مقابل ہے۔ تو یہ ایک دوسرے کے بدل بنتے ہیں اپنے موارد میں۔ پس کبھی تصور کا جہل بدل بنتا ہے یعنی وہ جب تصور کے مورد میں ہو۔ اور کبھی تصدیق کا بدل بنتا ہے یعنی جہل جب تصدیق کے مورد میں ہو تو صحیح ہے اس مناسبت سے اول کو جہل تصوری سے موسوم کرنا اور دوسرے کو جہل تصدیقی سے موسوم کرنا۔

منطقی حضرات کہتے ہیں کہ جہل کی دو قسمیں ہیں۔ بسیط اور مرکب۔ حقیقت میں جہل تصدیقی ہی ہے جو ان دو میں تقسیم ہوتا ہے۔ اسی وجہ کا تقاضا ہے کہ ہم جہل کو دو حصوں تصور اور تصدیق میں تقسیم کریں۔ اور یہی نام ان کو دیں۔ پھر جہل تصوری کی صرف ایک قسم ہے بسیط جیسا کہ آئندہ واضح ہوگا۔ اور ہمیں چاہیے کہ دونوں قسموں کو بیان کریں تو ہم کہیں گے کہ:

(۱) جہل بسیط۔

وہ ہے کہ انسان کسی چیز سے جاہل ہو اور اپنے جہل کی طرف متوجہ بھی ہو۔ یعنی اسے علم ہے کہ

وہ نہیں جانتا ہے۔ جیسے ہمارا جاہل ہونا کہ مریخ پر رہنے والے ہیں یا نہیں اس سے جاہل ہیں اور اپنی جہل کو بھی جانتے ہیں۔ پس ہمارے پاس نہیں ہے سوائے ایک جہل کے۔

(۲) جہل مرکب۔

وہ ہے کہ انسان کسی سے چیز سے جاہل ہو اور متوجہ بھی نہ ہو کہ وہ جاہل ہے بلکہ خود کو عالم سمجھتا ہو۔ پس وہ نہیں جانتا ہے کہ وہ نہیں جانتا جیسے فاسد عقیدے والے حضرات جو کہ خود کو حقائق کا عالم سمجھتے ہیں جبکہ حقیقت میں وہ جاہل ہیں۔

اس جہل کو جہل مرکب اس لئے کہتے ہیں کہ دو جہلوں کا مرکب ہوتا ہے۔

(۱) حقیقت سے جاہل ہونا۔ (۲) اس جہل سے جاہل ہونا۔

جہل کی یہ قسم دوسرے سے زیادہ قبیح و ناپسندیدہ ہے۔

جہل مرکب صرف تصدیق کے مورد میں ہے۔ کیونکہ یہ جہل اعتقاد کے ساتھ ہوتا ہے۔

جہل مرکب علم نہیں ہے۔

ان میں سے بعض نے گمان کیا ہے کہ جہل مرکب علم میں داخل ہے۔ اس لئے اسے اقسام علم میں سے قرار دیا ہے۔ اس چیز کو دیکھتے ہوئے کہ وہ اپنے ضمن میں اعتقاد و یقین کو لئے ہوئے ہے۔ اگر چہ یہ واقع کے خلاف ہے۔ لیکن اگر ہم علم کی تعریف میں دقت کریں تو جان لینگے کہ یہ گمان حقیقت سے دور ہے۔ بلکہ یہ گمان خود بھی جہل مرکب ہے۔ کیونکہ چیزوں کی صورتوں کا ذہن میں حاضر ہونا اس کی معنی یہ ہے کہ خود اسی چیز کی تصویر حاضر ہو لیکن اگر کسی دوسری چیز کی تصویر حاضر ہو اس گمان سے ساتھ کہ یہ اس کی تصویر ہے تو وہ چیز حاضر نہیں ہوئی۔ بلکہ دوسری چیز کی صورت اس گمان کے ساتھ آئی ہے کہ یہ وہی ہے۔ جہل مرکب کا بھی یہی حال ہے۔ لہٰذا علم کی تعریف میں شامل نہیں ہے۔

مثال

اگر کوئی اعتقاد رکھتا ہے کہ زمین ہموار ہے۔ تو اس کے پاس حقیقی زمین والی تصویر حاضر نہیں ہوئی وہ یہ کہ زمین گول ہے۔ بلکہ کوئی دوسری نسبت کی صورت حاضر ہوئی ہے اس کا خیال ہے کہ یہی حقیقت ہے۔

دراصل جہل مرکب میں مبتلا شخص خیال کرتا ہے کہ وہ علم ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کوئی چیز اپنے مقابل (علم) کے افراد میں سے ہو اعتقاد حقیقت کو تبدیل نہیں کر سکتا اگر کوئی (دور سے کسی) سائے کو دیکھ کر سمجھے کہ یہ انسان ہے حالانکہ وہ انسان نہ ہو تو صرف اس کا اعتقاد اس کو انسان نہیں بنائے گا۔

علم ضروری اور علم نظری

علم اپنے دونوں قسم تصور اور تصدیق کے ساتھ دو قسموں میں تقسیم ہوتا ہے۔

(۱) ضروری۔

اس کو بدیہی بھی کہا جاتا ہے۔ وہ علم جسے حاصل کرنے کے لئے کوشش اور غور و فکر کی ضرورت نہ ہو بلکہ وہ اضطرار اور بداہت یعنی اچانک اور خود بہ خود حاصل ہو جاتا ہے بغیر توقف کے۔ جیسے ہمارا تصور وجود، عدم اور شیٔ کے مفہوم کے بارے میں۔ اور جیسے ہماری تصدیق کہ کل جز سے بڑا ہے یا یہ کہ نقیضین جمع نہیں ہو سکتے، سورج طلوع ہو چکا ہے، ایک دو کا آدھا ہے، اور اسی طرح۔

(۲) نظری۔

ایسا علم ہے جسے حاصل کرنے کے لئے کوشش اور غور فکر کی ضرورت ہو جیسے ہمارا روح یا بجلی کی حقیقت کا تصور کرنا اور ہماری تصدیق کہ زمین ساکن ہے یا اپنے اور سورج کے گرد گردش کر رہی ہے۔ اس علم کو کسبی بھی کہتے ہیں۔

دونوں قسموں کی وضاحت۔

بعض امور کا علم غور و فکر کے بغیر حاصل ہو جاتا ہے اسے حاصل کرنے کے لئے صرف اسباب توجہ نفس میں سے کسی ایک کی طرف نفس کا متوجہ ہونا کافی ہے۔ بغیر کسی فکری عمل کو درمیان میں لائے جیسا کہ ہم مثال دے چکے ہیں۔ یہی ہے جسے ضروری یا بدیہی کہا جاتا ہے۔ چاہے تصور ہو یا تصدیق لیکن کچھ چیزوں کا علم انسان سہولت سے حاصل نہیں کر پاتا بلکہ سوچنے، عقلی عمل اور فکری فارمولوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ جیسے علم جبر کے فارمولے۔ پس انسان اپنی ان معلومات جو اس کے پاس ہیں کے ذریعے ان مجہول امور کے علم تک پہنچتا ہے۔ اور انسان قادر نہیں ہے کہ ان مجہول امور کے علم تک پہنچے بغیر ان معلومات کو درمیان میں لائے اور ان کو صحیح انداز میں منظّم کیے۔ تاکہ اسکا ذہن معلومات سے اس چیز تک کہ جو اس کے پاس مجہول ہے تک پہنچے اس کی مثال گزر چکی ہے۔ اور اسی علم کو نظری یا کسبی کہتے ہیں چاہے تصور ہو یا تصدیق۔

ضروری کے بارے میں کچھ وضاحت:

ہم کہہ چکے ہیں کہ علم ضروری میں غور و فکر کی احتیاج نہیں ہوتی اور ہم نے یہ کہا کہ اسباب توجہ میں سے کسی ایک کی طرف نفس کا متوجہ ہونا لازم ہے۔ اور یہ بات کچھ وضاحت کی محتاج ہے۔

(کبھی کوئی چیز بدیہی تو ہوتی ہے لیکن انسان نفس کے متوجہ نہ ہونے کے سبب اس سے جاہل ہوتا ہے۔ تو لازم نہیں کہ انسان تمام بدیہیات کو جانتا ہو۔ اور یہ بات بدیہی کی بداہت کو کوئی ضرر نہیں پہنچاتی۔)

اسباب توجہ کو مندرجہ ذیل امور میں منحصر کیا جا سکتا ہے۔

(۱) متوجہ ہونا

یہ سبب تمام بدیہیات میں لازمی ہے۔ کیونکہ غافل پر کبھی کبھار واضح ترین چیز بھی پوشیدہ رہتی ہے

(۲) ذہن کا سالم ہونا

یہ بھی لازمی ہے۔ کیونکہ جس شخص کا ذہن بیمار ہو تو وہ روشن ترین امور میں شک کرنے لگتا ہے۔ یا انہیں سمجھ نہیں پاتا۔ ذہن کی بیماری کبھی طبعی نقصان سے یا عارض ہونے والے مرض یا کبھی فاسد تربیت سے پیدا ہوتی ہے۔

(۳) حواس کا سالم ہونا۔

یہ شرط ان بدیہیات کے ساتھ مخصوص ہے جو حواس خمسہ پر موقوف ہیں۔ کیونکہ اندھا یا کمزور بینائی والا بہت ساری دیکھی جانے والی چیزوں کے علم کو فاقد کر دیتا ہے۔ اسی طرح بہرا سننے والی چیزوں میں اور فاقد ذائقہ چکھنے والی چیزوں میں اور اسی طرح۔

(۴) شبہ کا فاقد ہونا۔

شبہ: ذہن ایسی غلط دلیل بنائے جو بدیہیات میں سے کسی بدیہی چیز سے ٹکراؤ رکھتی ہو اور اس میں موجود مغالطہ سے وہ شخص غافل ہو۔ نتیجے میں وہ اس بدیہی میں شک کرتا ہے یا اس کے معدوم ہونے کا اعتقاد رکھتا ہو۔ یہ چیز فلسفہ اور جدلیات کے علوم میں بہت زیادہ پائی جاتی ہے۔ مثلاً بدیہیات میں سے ایک عقل کے نزدیک یہ ہے کہ وجود اور عدم ایک دوسرے کے نقیض ہیں اور نقیض نہ تو جمع ہوتے ہیں اور نہ رفع۔ لیکن علم کلام کے بعض علماء پر اس بدیہی میں ایک شبہ داخل ہوا ہے۔ انکا خیال ہے کہ وجود اور عدم کے درمیان ایک واسطہ ہے جس کو انہوں نے حال کا نام

دیا ہے۔ اس میں وجود اور عدم دونوں رفع ہو جاتے ہیں۔ لیکن درست فکر والے کے سامنے جب یہ بات پیش آتی ہے اور وہ اس مغالطہ کو کشف کرنے و سمجھنے سے عاجز ہو جاتا ہے تو اس کو رد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بات بدیہی بات کے مقابلے میں شبہ ہے۔

(۵) غیر فکری عمل

بہت ساری بدیہیات کے لئے۔ جیسے متواترات میں ایک ہی چیز اتنے لوگوں سے سنی جاتی ہے کہ جن کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔ اور تجربوں میں سے کسی ایک میں تجربہ، یا محسوسات میں انسان کا کسی شہر کو دیکھنے، یا کسی آواز کو سننے کی کوشش کرنا۔ اسی طرح بہت سی چیزیں۔

پس جب انسان کسی چیز کے جاننے کیلئے بڑے تجربہ کا محتاج ہو مثلاً یا عملی تلاش کا محتاج ہو تو صرف یہی اسے علم نظری نہیں بنا دیتا جب تک کہ اس میں فکر یا عقلی عمل کی ضرورت نہ ہو۔

نظر یا فکر کی تعریف:

گزشتہ بحث سے ہم نے جان لیا کہ نظر یا فکر سے مقصود مطلوب تک پہنچنے کے لیے حاضر معلومات میں عقلی عمل جاری کرنا ہے اور مطلوب مجہول غائب کا جان لینا ہے دوسری دقیق تعبیر کے مطابق فکر: عقل کا معلوم اور مجہول کے درمیان حرکت کرنا ہے۔

اس کی تحلیل۔

انسان جب اپنی عقل کے سامنے مشکل جو کہ مجہول ہے اس کہ روبرو کرتا ہے اور یہ جان لیتا ہے کہ وہ مجہولات کی کس نوع میں سے ہے۔ تو اس کی عقل اس کے پاس مشکل کی نوع کی مناسبت سے حاضر معلومات کی طرف پناہ لیتی ہے۔ اور اس موقع پر وہ ان معلومات میں تفتیش کرتا ہے اور نظر و فکر کو اس کی طرف متوجہ کر کے ان میں تردد و تلاش کرتا ہے۔ اور انہیں ذہن میں منظم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تا کہ وہ ایسی معلومات تالیف کرے جو مشکل کے حل کرنے کی

صلاحیت رکھتی ہوں۔ جب وہ اس پر قادر ہو جاتا ہے اور اپنی غرض حاصل کرنے کے لئے تالیف کی چیز پالیتا ہے تو اسکی عقل اسی وقت مطلوب کی طرف حرکت کرتی ہے۔ میری مراد مجہول کی پہچان اور مشکل کا حل ہے۔

تو پس اس تحلیل کے مطابق عقل پر پانچ دور گزرتے ہیں۔

(۱) مشکل جو کہ مجہول ہے اس کو روبرو کرنا۔

(۲) مشکل کے نوع کا پہچاننا۔ کبھی کبھار انسان مشکل کا سامنا تو کرتا ہے لیکن اسکی نوع کو نہیں جان پاتا۔

(۳) عقل کا مشکل سے اپنے پاس جمع شدہ معلومات کی طرف حرکت کرنا۔

(۴) معلومات کے درمیان عقل کا دوبارہ حرکت کرنا اسے تلاش کرنے اور مشکل سے مناسبت رکھنے والی معلومات کو تالیف کرنے کیلئے اس کے حل کی صلاحیت رکھنی والی معلومات کو ترتیب دینا۔

(۵) عقل کا حرکت کرنا تیسری مرتبہ اس کے پاس موجود اس معلوم سے کہ جس کی تالیف پر وہ قادر ہوا تھا مطلوب تک۔

اور یہ آخری تین ادوار اور حرکتیں ہی فکر یا نظر ہیں۔ اور عقل کا معلوم اور مجہول کے درمیان حرکت کا بھی یہی معنی ہے۔ یہ پانچ ادوار کبھی انسان پر اس کی فکر میں گزر جاتے ہیں حالانکہ اسے انکا شعور بھی نہیں ہوتا۔ یقیناً عام طور سے فکر ان ادوار سے نظر کے اٹھنے سے بھی زیادہ تیز گزر جاتی ہے۔ اس بنیاد پر کہ انسان اپنی زیادہ تفکیرات میں ان سے خالی نہیں ہوتا ہم نے کہا تھا کہ انسان فطری طور پر سوچنے والا ہے۔

ہاں! جس کے پاس حدس (اندازے لگانے) کی قوت ہے وہ پہلی دو حرکتوں کا محتاج نہیں

ہے۔ وہ ایک ہی حرکت سے مستقیما معلومات سے مجہول تک منتقل ہوتا ہے حدس کے یہی معنی ہے۔ اسی لئے مضبوط حدس والا علوم اور معارف سے تیزی سے متصل ہو جاتا ہے۔ بلکہ حدس الہام کی ایک قسم ہے اور اسکا پہلا درجہ ہے۔ اسی لئے حدسیات کے قضایا کو علماء نے بدیہیات کی قسم سے قرار دیا ہے۔ کیونکہ ایک ہی ایک دم سے آنے والی حرکت کے ساتھ معلوم سے مجہول تک کا پہنچنا حاصل ہو جاتا ہے بغیر کسی محنت اور فکری کوشش کے۔ تو ایسا شخص مشکل کی نوع کی معرفت کا محتاج نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی اپنے پاس موجود معلومات کی طرف رجوع کرنے کا اور ان میں تلاش کرنے کا اور ان کو تالیف کرنے کا۔

اسی لئے علماء منطق نے کہا ہے کہ ایک ہی قضیہ ایک شخص کے نزدیک بدیہی اور دوسرے کے نزدیک نظری ہوسکتا ہے۔ اور اس کا سبب یہی ہے کہ پہلے شخص کے پاس اتنی قوت حدس ہے جس کی وجہ سے وہ نظر یا کسب یعنی پہلی دو حرکتوں کا محتاج نہیں ہوتا مگر دوسرا شخص معلوم کو حاصل کرنے کیلئے مشکل کی نوع کے پہچان کے بعد ان حرکات کا محتاج ہوتا ہے۔

ابحاث منطق

علم منطق کی ضرورت علوم نظریہ کو حاصل کرنے کیلئے ہے۔ کیونکہ علم منطق فکر اور بحث کے قوانین کا مجموعہ ہے۔ البتہ ضروریات وہ تو خود ہی حاصل ہوتے ہیں۔ بلکہ علم حاصل کرنے والے کیلئے وہ اصل سرمایہ ہیں جس سے وہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تا کہ وہ معلومات نظریہ جو اس کے پاس نہیں ہیں انہیں نفع کے طور سے حاصل کرے۔ پھر جب وہ کچھ نظریات کو کما لیتا ہے تو معلومات میں اضافہ کی وجہ سے اسکا اصل سرمایہ بڑھ جاتا ہے۔ جس کے بعد وہ زیادہ معلومات کمانے پر قادر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ تاجر کا نفع عام طور سے بڑھتا رہتا ہے جیسے جیسے اس کی مالی ثروت

بڑھتی جاتی ہے۔ اور طالبعلم بھی اسی طرح ہے جیسے جیسے وہ حاصل کرتا جاتا ہے اس کی علمی ثروت بڑھتی جاتی ہے۔ اور اسکی تجارت وسیع ہوجاتی ہے تو اس کا نفع دوگنا ہوجاتا ہے بلکہ حاصل کرنے کی کوشش کے ذریعے علم کے تاجر کا نفع ضمانت شدہ ہے یہ مال کے تاجر کی طرح نہیں ہے۔

علم منطق انسان کے پاس جمع شدہ معلومات کو تالیف کرنے کی کیفیت سے بحث کرتا ہے۔ تاکہ اس کے ذریعے سے مجہول چیزوں کو حاصل کرنے اور اپنے پاس موجود معلومات میں اضافہ کرنے کے نفع تک پہنچ سکے۔

پس علم منطق کبھی معلوم تصوری سے بحث کرتا ہے اور اسے معرِّف کہا جاتا ہے اس کے ذریعے مجہول تصوری کے علم تک پہنچنے کی خاطر۔ اور کبھی معلوم تصدیقی سے بحث کرتا ہے۔ اور اسے حجت کہا جاتا ہے اس کے ذریعے مجہول تصدیقی کے علم تک پہنچنے کی خاطر۔

حجت کے بارے میں بحث دو طریقوں سے ہوتی ہے۔

کبھی اس کے تالیف و تشکیل کی صورت کے لحاظ سے۔

کبھی اس کے قضیوں کے مادہ کے اعتبار سے اور یہ بحث صناعات خمسہ کی ہے۔

معرف اور حجت کے بارے میں بحثوں میں سے ہر ایک کے لئے کچھ مقدمات ہیں۔ پس منطق کے ابحاث کو ہم چھ بابوں میں رکھیں گے۔

پہلا باب الفاظ کی بحث میں۔ (جزءاول)

دوسرا باب کلی کی بحث میں۔

تیسرا باب معرف میں اور تقسیم کی بحث کو اس سے ملحق کیا گیا ہے۔

چوتھا باب قضایا اور اس کے احکام میں۔ (جزء ثانی)

پانچواں باب حجت اور اس کی تالیف کی صورت میں۔

چھٹا باب صناعات خمسہ میں۔ (جزء ثالث)۔

باب اول

مباحث الفاظ

مباحث الفاظ کی ضرورت

اس میں تو کوئی شک نہیں کہ منطقی کی اصل غرض خود معانی سے تعلق رکھتی ہے۔لیکن وہ معانی تک پہنچنے کیلئے الفاظ کے حالتوں کی بحث سے بے نیاز نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ تو واضح ہے کہ لوگوں کے ساتھ سمجھنا اور سمجھانا اوران کے درمیان افکار کا نقل ہونا عام طور سے کسی زبان کے وسیلے ہی سے ہوسکتا ہے۔اور الفاظ میں کبھی کبھار تبدیلی اور آمیزش واقع ہوتی ہے۔تو الفاظ کے ذریعے سمجھنا اور سمجھانا مکمل نہیں ہو پاتا ہے۔تو اس کی وجہ سے منطقی محتاج ہوا کہ لفظ کی حالتوں کے بارے میں عمومی جہت سے بحث کرے زبانوں میں سے کسی زبان کے ساتھ مخصوص کئے بغیر تاکہ سمجھنا اور سمجھانا مکمل ہو سکے۔تاکہ وہ اپنے کلام اور اپنے غیر کے کلام کو صحیح ترازو پر تول سکے۔

ہم نے کہا کہ عمومی جہت سے کیونکہ منطق ایسا علم ہے کہ کسی ایک لغت والوں کے ساتھ مختص نہیں ہے۔اگر چہ بعض اوقات کچھ چیزوں میں منطقی جس زبان کو استعمال کرتا ہے۔اس سے مخصوص لغت سے بحث کا محتاج ہوتا ہے۔جیسے عربی زبان میں لام تعریف کے استغراق پر دلالت کرنے کے متعلق بحث کرنا۔کانَ اور اسکی اخوات سے بحث کہ یہ افعال ہیں یا ادوات اور حروف میں سے ہیں، یا عموم اور نفی کے ادوات کے متعلق بحث اور اس طرح کی دوسری چیزیں۔لیکن کبھی

منطقی ان ابحاث کو منطق میں داخل کرنے سے بے نیاز ہو جاتا ہے علوم لغت پر اعتماد کرتے ہوئے۔ یہ اس کی حاجت اپنے علاوہ سے سمجھنے اور سمجھانے کی خاطر ہے۔ لیکن منطقی کے پاس مباحث الفاظ کیلئے خود اپنی وجہ سے ایک اور حاجت ہے۔ جو کہ پہلی حاجت سے بڑی اور زیادہ شدید ہے۔ بلکہ شاید ان ابحاث کو منطق میں داخل کرنے کا یہی حقیقی سبب ہے۔

ہم اپنے مقصود کی وضاحت کیلئے ایک نفع بخش تمہید سے مدد لیتے ہیں۔ اور اس تمہید کا نتیجہ کے طور پر ذکر کریں گے کہ کیوں خود اپنی وجہ سے انسان مباحث الفاظ کی معرفت کا محتاج ہے۔

تمہید۔

تمام چیزوں کے لئے چار وجود ہیں۔ دو حقیقی اور دو اعتباری و مصنوعی وجود ہیں۔

﴿پہلا﴾ وجود خارجی:

جیسے آپ اور آپکے اطراف میں موجود اشیاء انسان حیوان، درخت، پتھر، سورج، چاند، ستارے اور خارجی وجود رکھنے والی دوسری اشیاء کہ جن کا کوئی شمار نہیں ہے۔

﴿دوسرا﴾ وجود ذھنی:

جو کہ اشیاء خارجیہ اور اس کے علاوہ دوسری مفاہیم کے بارے میں ہمارا علم ہے۔ اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ انسان کے پاس ایک ایسی قوت ہے کہ جس میں اشیاء کی تصویریں نقش ہوتی ہیں اور اس قوت کا ذہن نام رکھا گیا ہے اور ان میں نقش ہونے والے کو وجود ذہنی کہا جاتا ہے۔ جو کہ علم ہے۔ اور یہ دو وجود ہی دو حقیقی وجود ہیں کیونکہ یہ کسی واضع کے وضع یا معتبر کے اعتبار کے محتاج نہیں ہیں۔

﴿تیسرا﴾ وجود لفظی:۔

اس کا بیان۔

کیونکہ انسان طبعی لحاظ سے اجتماعی ہے اور اپنی جنس کے باقی افراد کے ساتھ سمجھنے وسمجھانے اور معاملہ کرنے کیلئے مجبور ہے۔ اس لئے وہ اپنی فکر دوسروں تک نقل کرنے اور دوسروں کی فکر سمجھنے کا محتاج ہے۔ سمجھانے کا پہلا طریقہ یہ ہے کہ خود اشیاء کو ان کے خارجی وجود کے ساتھ حاضر کیا جائے تا کہ غیر اسے اپنی حواس میں سے کسی ایک حس سے محسوس کرے تا کہ اسے سمجھ لے لیکن سمجھانے کے اس طریقہ کی دشواری برداشت سے زیادہ ہے۔ ساتھ ساتھ یہ بھی کہ یہ بہت ساری اشیاء اور معانی کو سمجھانے کیلئے قاصر ہے۔ یا تو اس لئے کہ انکا وجود خارجی ہے ہی نہیں یا انکا حاضر کرنا ممکن نہیں ہے۔ پھر اللہ نے انسان کو ایسے طریقے کا الہام کیا جو کہ آسان اور سمجھنے وسمجھانے میں بھی تیز تھا۔ یعنی حروف کو تراشنے کے ذریعے کلام اور بولنے کی قوت عطاء کی تا کہ ان سے الفاظ بنائے اور پھر زمانے کے گزرنے کے ساتھ حاجت جو کہ ایجاد کی ماں ہے نے انسان کو مجبور کیا کہ ہر وہ معنی جسے وہ پہنچاتا ہے اور اس کے سمجھانے کا محتاج ہے اس کے لئے ایک خاص لفظ وضع کرے تا کہ معانی کو خود حاضر کرنے کی بجائے الفاظ کے ذریعے انہیں حاضر کرے۔

آپ کے ذہن میں اس معنی کو ثابت کرنے کیلئے اے طالب علم اس عبارت کو آپ کے لئے دہراتا ہوں تا کہ وہ معانی کو حاضر کرے الفاظ کے ذریعے بذات خود ان معانی کو حاضر کرنے کے۔

اس پر خوب دقت کریں اور جان لیں کہ اس حاضر کرنے پر انسان اس لئے قادر ہے کیونکہ ذہن میں لفظ اور معنی کے درمیان ربط اور تعلق ہے۔ یہ قوی ارتباط لفظ کے وضع کے علم اور کثرت استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ اور جب یہ قوی رابطہ ذہن کو حاصل ہو جاتا ہے تو یہ لفظ

ذہن کے نزدیک ایسا بن جاتا ہے گویا کہ وہی معنی ہے اور معنی گویا کہ وہی لفظ ہے۔ یعنی ذہن کے نزدیک وہ دو ایک چیز جیسے بن جاتے ہیں۔ تو جب متکلم لفظ کو حاضر کرتا ہے۔ تو گویا کہ خود معنی کو سامع کیلئے حاضر کیا ہو۔ تو کوئی فرق نہیں رہتا خود معنی کو خارج میں حاضر کرے یا اس کے لئے وضع شدہ لفظ کو حاضر کرے۔ سننے والے کا ذہن دونوں حالتوں میں معنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اس لئے ہی کبھی سامع معنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جبکہ وہ لفظ اور اسکی خاصیتوں سے غافل ہوتا ہے۔ گویا کہ اس نے اس کو سنا ہی نہ ہو۔ باوجود اس کے کہ وہ معنی کی طرف منتقل نہیں ہوا مگر یہ کہ لفظ کے سننے کے وسیلے سے۔

خلاصہ کلام۔

یہ ارتباط لفظ اور معنی کو ایک چیز کی طرح بنا دیتا ہے۔ تو جب لفظ وجود پاتا ہے تو گویا کہ معنی نے وجود پایا، اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ لفظ کا وجود حقیقت میں معنی کا وجود ہے لیکن اس کا وجود لفظی ہے۔ یعنی حقیقت میں وجود میں آنے والی چیز صرف لفظ کا ہے اور کچھ نہیں۔ مجازا اسکی نسبت معنی کی طرف دی جاتی ہے اس ارتباط وجہ سے جو کہ وضع کے سبب پیدا ہوا ہے۔ اور وہ چیز جو اس ارتباط اور اتحاد کا گواہ بنتی ہے وہ حسن اور قبح (اچھائی اور برائی) کا معنی سے لفظ کی طرف منتقل ہونا ہے۔ اور اس کے برعکس (یعنی لفظ کے حسن و قبح کا معنی کی طرف منتقل ہونا)۔

یقیناً محبوب کا نام محبّ کے نزدیک شیریں ترین الفاظ میں سے ہے اگر چہ خود وہ لفظ غیر مانوس ہو اور کان اور زبان اس سے نفرت کرتے ہوں۔ اور دشمن کا نام قبیح ترین الفاظ میں سے ہے اگر چہ خود وہ عمدہ لفظ ہو۔ جتنا یہ ربط بڑھے گا اتنا ہی منتقل ہونا بڑھے گا اسی لئے ہم قبح میں اختلاف پاتے ہیں ان لفظوں کے درمیان جن کے ذریعے قبیح معانی کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے وہ تعبیریں جو انسان کی شرمگاہ کیلئے ہوں تو زیادہ استعمال ہونے والا لفظ کم استعمال لفظ کی بہ نسبت

زیادہ قبیح ہے۔اور کنایہ سب سے کم قبیح ہے۔ بلکہ کبھی اس میں قباحت ہوتی ہی نہیں۔جیسا کہ قرآن کریم فروج کے ذریعے کنایہ کیا ہے۔

اوراسی طرح تعبیر کی مٹھاس اور چاشنی معنی کوایک ایسا حسن عطا کرتی ہے جو ہم ڈھیلی ڈھالی اور خشک تعبیر میں نہیں پاتے ہیں۔پس لفظ کی خوبصورتی معنی کی خوبصورتی اور مٹھاس میں اضافہ کر دیتی ہے۔

﴿چوتھا﴾ وجود کتبی:

اسکی تشریح۔

فقط الفاظ بھی انسان کی تمام ضرورتوں کی کفایت نہیں کرتے کیونکہ یہ روبرو لوگوں سے مخصوص ہیں۔مگر جو افراد غائب ہیں یا آئندہ وجود میں آئینگے تو ان کے سمجھانے کے لئے کوئی دوسرا وسیلہ ہونا چاہیے۔تو انسان نے ایسے خطی نقوش کو وضع کرنے پر پناہ لی کہ جو ایسے الفاظ کو حاضر کرے کہ جو معانی پر دلالت کرتے ہوں، الفاظ کو بولنے بدلے۔تو لکھائی، لفظ کے لئے وجود ہے اور ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ لفظ کا وجود ہی معنی کا وجود ہے اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ لکھائی کا وجود لفظ کے لئے وجود ہے اور معنی کے لئے تبعی وجود ہے۔لیکن لفظ اور معنی کے لئے کتبی وجود ہے۔یعنی حقیقت میں جو وجود ہے وہ لکھائی کا ہے کسی اور کا نہیں۔اسی وجود کی لفظ اور معنی کی طرف وضع کے سبب سے مجاز انسبت دی جاتی ہے۔جیسا کہ لفظ کے وجود کی معنی کی طرف وضع کے سبب سے مجاز انسبت دی جاتی ہے۔

تو لکھائی الفاظ کو حاضر کرتی ہے اور الفاظ ذہن میں معانی کو حاضر کرتے ہیں۔اور ذہنی معانی خارجی موجود پر دلالت کرتی ہیں۔

پس واضح ہوا کہ وجود لفظی اور کتبی معنی کے دو اعتباری اور مجازی وجود ہیں جن کا سبب وضع

اور استعمال ہے۔

نتیجہ:

آپ نے یہ طویل بیان سنا اس سے ہمارا مقصد وجود لفظی کو سمجھنا تھا اور ہم نے سمجھا کہ لفظ اور معنی اپنے درمیان ارتباط کی قوت کی وجہ سے ایک شیٔ کی طرح ہیں۔تو اگر آپ نے بولنے کے ذریعے لفظ کو حاضر کیا تو گویا کہ خود معنی کو حاضر کیا۔

اور یہیں سے ہم نے سمجھا کہ کس طرح یہ ارتباط انسان اور اسکی فکر پر اثر انداز ہوتا ہے۔کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جب آپ کوئی بھی معنی اپنے ذہن میں حاضر کرتے ہیں تو لازم ہے کہ اس کے ساتھ اس کے لفظ کو بھی حاضر کریں۔ بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ آپکے ذہن میں ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل ہونے کا سارے عمل آپ کے ان معانی کے الفاظ کے ذہن میں حاضر کرنے کے ذریعے ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارا فکر کرنا کسی بھی چیز کے بارے میں ہو غالبا الفاظ کے خیال اور تصور سے جدا نہیں ہوتا گویا کہ ہم اپنے نفس کو خبر دیتے ہیں اور اس کو راز دار بناتے ہیں ان الفاظ کے ذریعے جن کو ہم خیال میں لائے ہیں۔پس ہم ذہن میں الفاظ کو ترتیب دیتے ہیں اور اس کے مطابق معانی اور ان کی تفصیلات کو ترتیب دیتے ہیں۔جیسے کہ اگر ہم دوسروں سے کلام کر رہے ہوں۔

شرح اشارات میں حکیم عظیم شیخ طوسی فرماتے ہیں کہ ذہنی انتقالات کبھی ذہنی الفاظ کی وجہ سے ہوتے ہین۔اور یہ ذکر شدہ مضبوط تعلق کی وجہ سے ہوتا ہے لفظ اور معنی کے ارتباط کی طرف اشارہ کرتے ہوئے۔اور جب مفکر ذہنی الفاظ میں خطا کرتا ہے یا الفاظ کی حالتیں اس پر مخفی ہوں تو یہ اس کی فکر اور ذہنی انتقالات پر اثر انداز ہوتی ہیں گزشتہ سبب کی وجہ سے۔

طالب علوم کو صحیح افکار کی ترتیب کے لئے لازم ہے کہ عمومی جہت سے الفاظ کے حالات کی

معرفت کو بہتر بنائے۔اور منطقی کے لئے لازم ہے کہ ان الفاظ سے بحث کرے علم منطق کے مقدمے کے طور پر اور اس کے ذریعے اپنی صحیح فکروں کو منظّم کرنے کے لئے۔

الدلالة

تعریف الدلالۃ۔

جب آپ اپنے دروازے پر دستک سنتے ہیں تو بغیر شک کے آپ کا ذہن منتقل ہوگا کہ کوئی شخص آپ کو دروازے پر بلا رہا ہے۔اسکا سوائے اس کے اور سبب نہیں کہ یہ دستک ظاہر کرتی ہے ایک ایسے شخص کے وجود کو جو آپ کو بلا رہا ہے اور اگر آپ چاہیں تو یوں کہیں یہ دستک اس کے وجود پر دلالت کرتی ہے۔

پس دروازے کی دستک ''دال'' بلانے والے شخص کا وجود ''مدلول'' اور وہ صفت جو دستک سے حاصل ہوئی ''دلالت'' ہے۔

اسی طرح ہر وہ چیز جس کے وجود کو اگر آپ جان لیں اور آپ کا ذہن اس سے کسی دوسری چیز کے وجود کی طرف منتقل ہو جائے تو ہم اسے ''دال'' اور دوسری چیز کو ''مدلول'' اور وہ صفت جو اسے حاصل ہوتی ہے اسے ''دلالت'' کا نام دینگے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ دلالت یعنی کسی چیز کا ایسی حالت میں ہونا کہ اگر آپ اس کے وجود کو جان لیں تو آپ کا ذہن کسی دوسری چیز کے وجود کی طرف منتقل ہو جائے۔

اقسام الدلالۃ۔

یقیناً ذہن کا ایک چیز سے دوسری چیز کی طرف منتقل ہونا بغیر سبب کے نہیں ہے۔اور سبب اس کے سواء نہیں کہ ذہن میں ان دو چیزوں کے درمیان انتہائی شدید تعلق اور رابطہ ہے اس ذہنی

تعلق کے لئے بھی کوئی سبب ہوتا ہے۔ اور اس کا سبب ذہن سے باہر ان دونوں چیزوں کے درمیان لازم وملزوم ہونے کا علم ہے اور اس ملازمہ کے ذاتی یا طبعی یا واضع کے وضع اور قرار دینے والے کے قرار دینے کی وجہ سے ہونے کے اختلاف کے سبب علماء نے دلالت کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

عقلیہ، طبعیہ، وضعیہ۔

(۱) الدلالۃ العقلیہ۔

یہ اس جگہ ہوتی ہے جب دال اور مدلول کے خارجی وجود کے درمیان ملازمہ ذاتی ہو جیسے اثر اور موثر۔ تو جب انسان جان لیتا ہے کہ مثلاً صبح کی روشنی سورج کے گولے کے طلوع کا اثر ہے۔ اور کسی دیوار پر اس کی روشنی دیکھ لے تو قطعاً اسکا ذہن سورج کے طلوع ہونے کی طرف منتقل ہوگا تو صبح کی روشنی سورج پر دلالت عقلیہ کی بنیاد پر دلالت کرتی ہے۔ اور اس طرح جب ہم دیوار کے پیچھے کسی بولنے والے کی آواز سنتے ہیں تو کسی متکلم کے وجود کو جان لیتے ہیں۔

(۲) الدلالۃ طبعیہ۔

یہ اس مورد میں ہوتی ہے جہاں دو چیزوں کے درمیان طبعی ملازمہ ہو۔ میرا مقصد وہ ملازمہ ہے جس کا تقاضا انسان کی طبیعت کرتی ہو۔ یہ کبھی تخلف بھی کر سکتا ہے اور انسان کی طبیعت کے مختلف ہونے سے مختلف بھی ہو سکتا ہے۔ یہ اثر کا موثر کی طرف نسبت کی طرح نہیں ہے جو کہ نہ تخلف کرتا ہے اور نہ مختلف ہوتا ہے۔

اس کی مثالیں بہت ساری ہیں ان میں سے ایک یہ کہ بعض لوگوں کی طبیعت کا تقاضا کرنا کہ غم محسوس کرتے وقت لفظ ''اخ'' تکلیف کے وقت لفظ ''آہ'' اور افسوس اور تنگدلی کے وقت لفظ ''اف'' کہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض کے طبیعت کا تقاضا کرنا کہ بے قراری

اور تنگدلی میں انگلیاں چٹخائیں یا انگڑائی لیں۔ یا اٹھائی ہوئی چیزوں سے یا اپنے داڑھی یا ناک سے کھیلیں یا غور و فکر کرتے وقت اپنے کان اور آبرو کے درمیان انگلی رکھیں یا اونگتے وقت جمائی لیں وغیرہ۔

جب انسان ان ملازمات کو جان لیتا ہے۔ تو اس کا ذہن دو ملازموں میں ایک سے دوسرے ملازم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جس وقت کلمہ ''اخ'' سنتا ہے تو اسکا ذہن منتقل ہوتا ہے کہ اس کا متکلم غم واندوہ محسوس کر رہا ہے۔ یا جب کسی شخص کو اپنی تسبیح سے کھیلتے دیکھتا ہے تو جان لیتا ہے کہ وہ سوچ رہا ہے۔ اور اس طرح۔

(۳) دلالت وضعیہ

یہ اس مورد میں ہوتی ہے جب دو چیزوں کے درمیان ملازمہ پیدا ہو وضع کرنے سے یا یہ اصطلاح بنانے سے کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود پر دلالت کرے گا۔ جیسے وہ خطوط جن کے لئے اصطلاح بنائی گئی ہے کہ لفظوں پر دلالت کریں گے یا گونگے کے اشارے، بجلی اور سگنل کے اشارات، حساب اور جامیٹری کے رموز یا تمام علوم کے رموز اور وہ الفاظ جن کو نفس کے مقاصد پر دلیل قرار دیا گیا ہو۔

جب انسان ان ملازمات کو جان لیتا ہے۔ اور دال کے وجود کو جان لیتا ہے تو اس کا ذہن مدلول کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

اقسام الدلالۃ الوضعیہ۔

یہ دلالت وضعیہ دو قسموں کی طرف تقسیم ہوتی ہے۔

(۱) دلالت لفظیہ۔

جب وضع شدہ دلالت کرنے والا لفظ ہو۔

(۲) دلالت غیر لفظیہ۔

جب وضع شدہ دلالت کرنے والا غیر لفظ ہو جیسے اشارات، خطوط، نقوش، یا جو چیزیں ان سے ملحق ہیں۔ علوم کے رموز، راستوں میں فاصلہ بتانے والے یا جگہ اور ملک کی طرف راستہ کے رخ کو معین کرنے والے نصب شدہ بورڈ، اور اسی طرح۔

(۱) دلالت لفظیہ۔

گزشتہ بیان سے ہم نے پہچان لیا ہے کہ وہ سبب جس کی وجہ سے لفظ معنی پر دلالت کرتا ہے وہ لفظ اور معنی کے درمیان ذہن میں مضبوط تعلق ہے۔ اور یہ تعلق جیسا کہ آپ نے پہچانا ملازمہ وضعیہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اس شخص کے نزدیک جو ملازمہ کو جانتا ہو۔ اس بناء پر ہمارے لئے ممکن ہے کہ دلالت لفظیہ کی تعریف اس طرح کریں۔

یعنی لفظ کا ایسی حالت میں ہونا کہ متکلم سے صادر ہونے کے علم سے معنی مقصود کا علم پیدا ہو جائے۔

دلالت لفظیہ کی اقسام

مطابقیہ، تضمنیہ، التزامیہ۔

لفظ تین مختلف لحاظوں سے معنی پر دلالت کرتا ہے۔

وجہ اول۔

المطابقیہ۔

لفظ کا اپنی مکمل معنی پر دلالت کرنا جس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اس سے مطابقت کرنا جیسے لفظ کتاب کا اپنی تمام معنی پر دلالت کرنا۔ پس اس میں اس کے تمام اوراق اور اس میں موجود نقوش اور غلاف داخل ہیں۔ اور جیسے لفظ انسان کا اپنی تمام معنی پر دلالت کرنا جو کہ حیوان ناطق

ہے۔اس وقت لفظ اور معنی کے ایک دوسرے سے مطابقت کی وجہ سے دلالت کو مطابقیہ یا تطابقیہ کہا جاتا ہے۔یہی دلالت اصلی ہے الفاظ میں جس کی وجہ سے مباشرۃ الفاظ اپنی معانی کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔

وجہ دوم۔

التضمن۔

لفظ کا وضع شدہ معنی کے اس جزء پر دلالت کرنا کہ یہ جزء معنی کے ضمن میں داخل ہو۔جیسے لفظ کتاب کا صرف ایک ورق یا غلاف پر دلالت کرنا یا لفظ انسان کا صرف حیوان یا صرف ناطق پر دلالت کرنا اگر آپ کتاب فروخت کریں تو خریدار سمجھے گا کہ غلاف بھی اس میں داخل ہے۔اور اگر آپ غلاف کو اس کے بعد نکالنے کا ارادہ کریں تو آپ کے خلاف دلیل قائم کرے گا کہ لفظ کتاب غلاف کے داخل ہونے پر دلالت کرتا ہے۔اس دلالت کو تضمنیہ کہتے ہیں۔یہ دلالت مطابقیہ کی فرع ہے کیونکہ جزء پر دلالت کرنا کل پر دلالت کرنے کے بعد ہوتا ہے۔

وجہ سوم۔

التزام۔

لفظ کا اس معنی پر دلالت کرنا جو کہ موضوع لہ سے تو خارج ہے لیکن اس کے لئے لازم ہے کہ اسکی ایسے دوست کی مانند اتباع کرتا ہے جو کہ لازم ہو (اگر چہ) وہ ذات سے خارج ہو۔جیسے لفظ دوات کا قلم پر دلالت کرنا۔اگر کوئی آپ سے طلب کرے کہ اس کے لئے دوات لاؤ لیکن قلم کیلئے کسی قسم کی وضاحت نہ کرے اور آپ اس کے لئے صرف دوات لے کے آئیں تو اس پر آپکو ملامت کرے گا۔یہ دلیل دیتے ہوتے کہ دوات کو طلب کرنا قلم کے طلب کرنے پر دلالت کرنے میں کفایت کرتا ہے۔اس دلالت کو التزامیہ کہا جاتا ہے۔

یہ بھی مطابقیہ کی فرع ہے۔ کیونکہ ایسی چیز پر دلالت کرنا جو معنی سے خارج ہو خود معنی پر دلالت کے بعد ہوتا ہے۔

دلالت التزامیہ کی شرط:

اس دلالت میں شرط ہے کہ لفظ اور معنی جو کہ خارج ہے لیکن لازم ہے کہ اس کے درمیان ذہنی ملازمہ ہو۔ صرف خارج میں ملازمہ کا ہونا ذہن میں راسخ ہوئے بغیر کفایت نہیں کرتا ورنہ ذہن کا انتقال حاصل نہیں ہوگا۔

اور شرط ہے یہ بھی کہ تلازم واضح اور روشن ہو یعنی کہ جب ذہن لفظ کی معنی کا تصور کرے تو بغیر کسی دوسری چیز کو درمیان میں لانے کی محتاجی کے اس کے لازم کی طرف منتقل ہو جائے۔

تقسیمات الفاظ

لفظ مستعمل کی بلحاظ اینکہ اس کیلئے معنی ہو بہت ساری عمومی تقسیمیں ہیں جو کہ کسی ایک زبان سے مخصوص نہیں ہیں کہ دوسری میں نہ ہو۔ دلالت کی بحث کے بعد مباحث الفاظ میں سے یہ اہم ترین بحث ہے۔ اور ہم یہاں ان تقسیمات میں سے اہم کا ذکر کریں گے۔ جو کہ تین ہیں۔ کیونکہ جس لفظ کو معنی کی طرف نسبت دی گئی ہو تو تقسیم میں کبھی اس لحاظ سے دیکھا جاتا ہے کہ وہ ایک لفظ ہے۔ اور کبھی اس عنوان سے کہ وہ متعدد ہیں اور کبھی اس لحاظ سے کہ محض لفظ ہے چاہے ایک ہو یا متعدد۔

مختص، مشترک، منقول، مرتجل، حقیقت و مجاز۔

ایک ایسا لفظ جو اپنی معنی پر گزشتہ تین دلالتوں میں سے کسی ایک دلالت کے ذریعے دلالت کرتا ہے۔ جب اسے نسبت دی جائے اس کے معنی کی طرف تو وہ پانچ قسموں پر تقسیم ہوتا ہے۔ کیونکہ یا تو اس کے معنی بھی ایک ہی ہوگا تو اسے مختص کہا جاتا ہے۔ یا اس کے متعدد معنی ہوں گے تو اسکی چار قسمیں ہیں۔ مشترک، منقول، مرتجل، حقیقت ومجاز۔ تو یہ پانچ قسمیں ہوئیں۔

(۱) مختص۔

وہ لفظ جس کی سوائے ایک کے کوئی معنی نہ ہو اور وہ لفظ اس معنی سے مخصوص ہو گیا ہو۔ جیسے لوہا، حیوان۔

(۲) مشترک۔

وہ لفظ جن کی متعدد معانی ہوں اور اسے ہر ایک معنی کیلئے علحیدہ وضع کیا گیا ہو۔ لیکن اسکا بعض معانی کیلئے وضع ہونا دوسرے بعض کے وضع ہونے سے مقدم نہ ہو جیسے لفظ عین جسے دیکھنے والی آنکھ، پانی کے چشمہ اور سونا وغیرہ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ یا جیسے جون جسے سفید اور کالے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لغت عرب میں مشترک کثیر ہیں۔

(۳) منقول۔

وہ لفظ جن کی متعدد معانی ہوں اور مشترک کی طرح تمام معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ لیکن اس سے فرق یہ ہے کہ ایک کے لئے وضع دوسرے کے وضع کے بعد ہوتا ہے۔ ساتھ ہی دوسری معنی میں دونوں معنی کے درمیاں مناسبت کا بھی لحاظ کیا گیا ہے۔ جیسے لفظ صلاۃ جو پہلے دعا کیلئے وضع کیا گیا پھر اسلامی شرع میں قیام، رکوع وسجود جیسے ان مخصوص افعال کیلئے نقل ہو گیا ہے کیونکہ یہ پہلے معنی سے مناسبت رکھتے ہیں اور جیسے حج کا لفظ جو پہلے قصد محض کیلئے وضع کیا گیا پھر اسے مخصوص وقت میں مخصوص افعال بجالانے کیلئے مکہ مکرمہ کے قصد کے لئے نقل کیا گیا۔ اور اسی

طرح عرف شرع یا اور صاحبان علوم وفنون کے اکثر منقولات ہیں۔ اور ان سے لفظ سیارہ (موٹر کار)، طائرہ (ہوائی جہاز) ھاتف (ٹیلیفون) مذیاع (ریڈیو) اور اسی طرح زمانہ کی دوسری اصطلاحیں ہیں۔

منقول اپنے ناقل کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اگر ناقل عرف عام ہو تو اس کے لئے کہا جائے گا "منقول عرفی" جیسے لفظ سیارہ اور طائرہ اور اسی طرح اگر ناقل عرف خاص ہو جیسے اہل شرع، منطقی، نحوی، فلاسفہ وغیرہ تو اسے منقول شرعی یا منطقی یا نحوی یا فلسفی وغیرہ کہا جائے گا۔

(۴) مرتجل۔

یہ بھی بغیر فرق کے منقول کی طرح ہے۔ مگر یہ کہ اس میں دو معنوں کے درمیان مناسبت کا لحاظ نہیں کیا جاتا۔ لوگوں کے اکثر نام اسی قسم میں سے ہوتے ہیں۔

(۵) حقیقت اور مجاز۔

یہ وہ لفظ ہے جس کے متعدد معانی ہوں لیکن اس کو صرف ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ اور دوسرے میں کسی تعلق اور مناسبت کی بنیاد پر، جو کہ وضع شدہ پہلے معنی اور اس میں ہے، استعمال کیا گیا ہو اور دوسرے معنی میں وضع کی حد تک پہنچے بغیر۔ پہلے معنی میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز کہا جاتا ہے۔ اور پہلی معنی کو حقیقی اور دوسری کو مجازی کہا جاتا ہے۔

اور مجاز ہمیشہ کسی قرینہ کا محتاج ہوتا ہے جو کہ لفظ کو حقیقی معنی سے پھیر دیتا ہے اور بہت ساری مجازی معانی کے درمیان سے کسی ایک معنی مجازی کو معین کرتا ہے۔

دو تنبیہ۔

(۱) تعاریف اور دلائل میں لفظ مشترک اور مجاز کا استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ مگر یہ کہ معنی مقصود کے ارادہ پر قرینہ نصب کیا جائے۔ منقول اور مرتجل جب تک کہ

پہلی معنی سے ہجرت نہ کر چکے ہو اس کی طرح ہیں پس جب ہجرت کر چکے تو یہی (ہجرت کرنا) دوسرے معنی کے ارادہ کا قرینہ ہو جائے گا ساتھ ساتھ یہ کہ علمی اسلوب میں مجاز سے اجتناب بہتر ہے یہاں تک کہ قرینہ کے ساتھ بھی۔

(۲) منقول، تعیینی اور تعینی کی طرف تقسیم ہوتا ہے۔ کیونکہ نقل کبھی کسی ایک معین ناقل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ اکثر علوم اور فنون کے منقولات ہیں۔ یہ منقول تعیینی ہے یعنی اس قسم میں وضع کسی معین شخص کے معین کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور کبھی نقل کسی معین ناقل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے نہیں ہوتی بلکہ لوگوں کی ایک جماعت وضع کا قصد کیے بغیر لفظ کو غیر حقیقی معنی میں استعمال کرتی ہے پھر انکا استعمال بڑھتا جاتا ہے اور ان کے درمیان مشہور ہو جاتا ہے یہاں تک کہ ان کے ذہنوں میں اس لفظ پر معنی مجازی غلبہ پا جاتی ہے تو یہ معنی حقیقی کی طرح بن جاتی ہے کہ سننے والا بغیر قرینے وہ معنی سمجھ لیتا ہے۔ اس طرح خود لفظ اور معنی میں ذہنی ارتباط حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس معنی میں حقیقی طور پر لفظ تبدیل ہو جاتا ہے۔ یہ منقول تعینی ہے۔

ترادف اور تباین

جب ہم ایک لفظ کا ایک لفظ یا متعدد الفاظ سے مقایسہ کریں تو وہ متعدد الفاظ دو قسموں سے خالی نہیں ہوں گے۔

(۱) یا تو وہ ایک ہی معنی کے لئے وضع کئے گئے ہوں گے تو یہ مترادف ہیں۔ جب دو میں سے ایک لفظ ایک معنی ہونے کے ہونے لحاظ سے دوسرے کا ردیف ہو جیسے اسد، سبع، اور لیث (تینوں شیر کے لئے)۔ ھرۃ اور قطۃ (بلی)۔ انسان اور بشر۔

پس ترادف؛ متعدد الفاظ کا ایک معنی میں مشترک ہونا ہے۔

(۲) یا ان میں سے ہر ایک اپنے لئے مختص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوگا تو یہ متباینہ ہیں۔ جیسے کتاب، قلم، آسمان، زمین، حیوان، غیر جاندار، سیف، صارم۔

پس تباین، الفاظ کے معانی کا کثیر ہونا الفاظ کی کثرت کے ساتھ۔ تباین سے مراد یہاں وہ جو بحث نسب میں آئے گا اس کے علاوہ ہے۔ کیونکہ یہاں الفاظ کے درمیان تباین معنی کے متعدد ہونے کے اعتبار سے ہے۔ اگر چہ وہ معانی اپنے بعض یا تمام افراد

میں ملاقات بھی کرتے ہو جیسے سیف، صارم سے تباین رکھتا ہے۔ کیونکہ صارم سے مراد تیز کاٹنے والی تلوار ہے۔ تو یہ دونوں معنی کے لحاظ سے متباین ہیں۔ اگر چہ افراد میں مل جاتے ہیں کیونکہ صارم سیف ہے۔ اسی طرح انسان اور ناطق معنی کے لحاظ سے متباین ہیں کیونکہ ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم کا غیر ہے۔ اگر چہ دونوں اپنے تمام افراد میں ایک دوسرے سے ملاقات کرتے ہیں کیونکہ ہر ناطق انسان ہے اور ہر انسان ناطق ہے۔

متباین الفاظ کی تقسیم۔

مثلان، متخالفان، متقابلان۔

گزر چکا کہ الفاظ متباین وہ الفاظ ہیں کہ لفظوں کے کثیر ہونے سے معنی بھی کثیر ہو جاتے ہیں۔ یعنی ان کے معانی آپس میں ایک دوسرے کے غیر وجدا ہیں۔ اور کیونکہ معنی میں جدائی چند اقسام پر مشتمل ہے تو الفاظ کو بھی ان کے معانی کے حساب سے ان اقسام کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

تغایر کی تین قسم ہیں۔ تماثل، تخالف، تقابل۔

چونکہ دونوں متغایر میں یا تو ان دونوں کے ایک حقیقت میں ہونے کی رعایت کی گئی ہو گی تو یہ دونوں مثلان ہیں یا اس کی رعایت نہیں کی گئی ہو گی چاہئے اس وقت وہ دونوں ایک حقیقت میں مشترک ہوں یا نہ ہوں۔ اور اس دوسرے فرض پر یعنی عدم رعایت کے فرض پر اگر یہ دونوں معانی ان معانی میں سے ہوں جن کا ایک جگہ میں ایک وقت میں ایک جہت سے جمع ہونا ممکن نہ ہو اس انداز سے کہ وہ دونوں کے درمیان نفرت اور دشمنی ہو تو یہ متقابلان ہیں۔ ورنہ دونوں متخالفان ہیں اور یہ بات کچھ وضاحت کی محتاج ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ۔

(۱) مثلان۔

یہ دونوں ایک حقیقت میں مشترک ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ دونوں مشترک ہیں یعنی ایک

حقیقت میں دونوں کے مشترک ہونے کو لحاظ کیا گیا ہے اور معتبر جانا گیا ہے۔ جیسے محمد اور جعفر ایسے دو شخصوں کے نام ہیں جو کہ انسانیت میں مشترک ہیں چونکہ یہ دونوں انسانیت میں مشترک ہیں۔ اور انسان اور گھوڑے کو اس اعتبار سے کہ دونوں حیوانیت میں مشترک ہیں۔ ورنہ محمد اور جعفر اپنے ذاتی خصوصیات کے لحاظ اس چیز سے قطع نظر جو دونوں میں مشترک ہے یہ دونوں متخالفان ہیں۔ جیسا کہ عنقریب آئے گا اور اسی طرح انسان اور فرس اس لحاظ سے کہ وہ انسان اور فرس ہیں متخالفان ہیں۔

اشتراک اور ہم مثل ہونا اگر حقیقت نوعیہ میں ہو اس انداز سے کہ دونوں ایک ہی نوع کے فرد ہوں جیسے محمد اور جعفر تو مثلین یا متماثلین کے نام سے مخصوص ہیں۔ ان کے لئے کوئی دوسرا نام نہیں ہے اور اگر اشتراک جنس میں ہو جیسے انسان اور فرس تو ان کو متجانسین بھی کہا جائے گا۔ اور اگر کمیت یعنی مقدار میں ہو تو انہیں متساوین بھی کہا جائے گا۔ اور اگر کیف یعنی دونوں کی کیفیت اور صورت میں ہو تو ان کو متشابہین بھی کہا جائے گا۔ ان تمام کو شامل کرنے والا نام تماثل ہے۔

عقل کا بدیہی حکم ہے کہ مثلان کبھی بھی جمع نہیں ہوں گے۔

(۲) متخالفان۔

یہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ اگر یہ صفات میں سے ہوں تو ان کے ایک جگہ جمع ہونے میں کوئی مانع نہیں ہے۔ جیسے انسان اور فرس اس لحاظ سے کہ وہ انسان اور فرس ہیں۔ نہ اس لحاظ سے کہ وہ حیوانیت میں مشترک ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا اسی طرح پانی اور ہوا، آگ اور مٹی، سورج اور چاند، زمین اور آسمان۔

اور اسی طرح سیاہی اور مٹھاس، لمبائی اور پتلائی، شجاعت اور کرم، سفیدی اور حرارت، تخالف کبھی شخص میں ہوتا ہے جیسے محمد اور جعفر اگر چہ انسانی نوع میں وہ دونوں مشترک ہیں۔ لیکن اس اشتراک کو مدنظر نہیں رکھا گیا ہے اور کبھی نوع میں ہوتا ہے جیسے انسان اور فرس اگر چہ وہ جنس میں مشترک ہیں جو کہ حیوان ہے۔ لیکن اس اشتراک کو مدنظر نہیں رکھا گیا اور کبھی جنس میں ہوتا ہے اگر چہ وہ اپنے اوپر عارض ہونے والی صفات میں مشترک ہوں جیسے کپاس اور برف جو کہ سفید ہونے کی صفت میں مشترک ہیں مگر یہ کہ اس کا لحاظ نہ کیا گیا۔ اس بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ محمد اور جعفر پر متخالفان بھی صدق آتا ہے اس لحاظ سے کہ شخصیت میں مختلف ہیں اور ان پر مثلان بھی صدق آتا ہے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ وہ نوع میں مشترک اور ہم مثل ہیں جو کہ انسان ہے۔ اسی طرح کہا جا سکتا ہے کہ انسان اور فرس دونوں متخالفان ہیں۔ اس جہت سے کہ انسان ہونے اور گھوڑا ہونے میں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ اور مثلان ہیں اس اعتبار سے کہ حیوانیت میں مشترک ہیں۔ اور اسی طرح کپاس اور برف، حیوان اور نبات، درخت اور پتھر کے طرح کی چیزوں میں۔ اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ تخالف ان دو چیزوں کیلئے مخصوص نہیں جو جمع ہو سکتی ہوں کیونکہ گزشتہ مثالوں میں تقریبا جمع ہونا ممکن نہیں ہے۔ باوجود اس کے وہ متقابلان میں سے بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ اور نہ اصطلاح کے مطابق متماثل ہیں۔

پھر یقیناً تخالف کا اطلاق کبھی اس چیز پر کیا جاتا ہے جو تماثل کے مقابلہ میں آتی ہے۔ تو وہ تقابل کو بھی شامل کر لیتی ہے تو اس اصطلاح کے مطابق متقابلین کو بھی متخالفین کہا جا سکتا ہے۔

(۳) متقابلان۔

وہ دو متنافر معانی جو ایک جگہ میں ایک زمانے میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکتے ہوں۔ جیسے انسان اور لاانسان، بینا اور نابینا، باپ اور بیٹا، سفیدی اور سیاہی۔ جگہ میں اتحاد کی قید سے سفیدی اور سیاہی کا تقابل جن کا وجود میں جمع ہونا ممکن ہے داخل ہو گیا جیسے کاغذ کی سفیدی اور روشنائی کی سیاہی۔ اور ایک جہت کی قید سے باپ اور بیٹا کا تقابل داخل ہو گیا جو کہ ایک جگہ میں دو جہتوں کے لحاظ سے جمع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ کبھی ایک شخص کسی کا باپ ہوتا ہے اور دوسرے کا بیٹا ہوتا ہے اور ایک زمانے کی قید سے حرارت اور ٹھنڈک کا تقابل داخل ہو گیا جو کہ ایک جگہ میں دو مختلف زمانوں میں جمع ہو سکتے ہیں کیونکہ کبھی کبھار ایک ہی جسم ایک زمانے میں ٹھنڈا جبکہ دوسرے زمانے میں گرم ہوتا ہے۔

اقسام التقابل۔

تقابل کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) نقیضین۔

یا سلب اور ایجاب (کا تقابل) جیسے انسان اور لاانسان، سواد اور لاسواد، منیر اور غیر منیر۔

نقیضان: دو امر ہیں ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہے۔ یعنی اسی وجود کے لئے عدم یہ دونوں نہ جمع ہوتے ہیں۔ اور نہ رفع ہوتے ہیں عقل کے بدیہی حکم کے تحت اور ان کے درمیان کوئی درمیانی چیز بھی نہیں ہے۔

(۲) تقابل الملکہ وعدم ملکہ۔

جیسے بینائی اندھاپن، بیاہ اور کنوارا پن، تو بس بینائی ملکہ اور اندھاپن عدم ملکہ ہے۔ شادی

شدہ ہونا ملکہ اور کنوارا ہونا عدم ملکہ ہے۔

اندھاپن کا حلول کرنا صرف وہاں صحیح ہے جہاں بصارت کا حلول کرنا صحیح ہو۔ کیونکہ اندھا پن مطلقا نابینائی نہیں ہے۔ بلکہ ایک خاص یعنی اس شخص کا نہ دیکھنا جس کی شان یہ ہو کہ وہ دیکھنے والا ہو اور اسی طرح کنوارا ہونا نہیں کہا جائے گا سوائے اس مقام میں کہ جہاں شادی شدہ ہونا صحیح ہو نہ مطلقا ہر غیر شادی شدہ کو۔ تو یہ دونوں نقیضین کی طرح نہیں ہیں کہ دونوں نہ رفع ہوسکیں اور نہ جمع۔ بلکہ یہ رفع ہو سکتے ہیں اگر چہ انکا جمع ہونا محال ہے پس پتھر کو نہ اندھا کہا جا سکتا ہے اور نہ بینا اور نہ ہی شادی شدہ اور نہ کنوارا۔ کیونکہ پتھر کی شان میں سے نہیں ہے کہ وہ دیکھنے والا ہو اور نہ ہی اس کی شان میں سے ہے کہ وہ شادی شدہ ہو۔

پس ملکہ اور عدم ملکہ: دو امر ہیں جن میں سے ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہے دونوں جمع تو نہیں ہوتے لیکن جہاں ملکہ کا آنا صحیح نہ ہو اس مقام میں دونوں رفع ہو سکتے ہیں۔

(۳) تقابل ضدین۔

جیسے حرارت اور ٹھنڈک، سفیدی اور سیاہی، فضیلت اور رذیلت، بہادری اور بزدلی، ہلکا اور بھاری۔

ضدان: یہ دو وجود ہیں جو ایک ہی موضوع پر ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں۔ اس میں دونوں کے جمع ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں سے ایک کو سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہیں ہے۔

''ایک موضوع پر ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں'' کی بات سے سمجھ میں آتا ہے کہ ضدین کے لئے لازم ہے کہ دونوں صفت ہوں۔ دو ذات جیسے انسان اور فرس کو ضدین نہیں کہا جا سکتا اور اسی طرح حیوان اور پتھر اور ان دونوں کی طرح کی چیزوں کو بلکہ اس طرح کی چیزیں معانی تخالفہ

میں شامل ہیں۔ جیسا کہ گزر چکا۔

اور ''ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہیں ہے'' کی بات سے متضائفان نکل گئے۔ کیونکہ وہ بھی دو وجودی امر ہوتے ہیں۔ ایک ہی جہت سے اس نے ان کے جمع ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے۔ اور عنقریب آئے گا۔

(۴) تقابل متضایفین۔

جیسے باپ اور بیٹا، اوپر اور نیچے، متقدم اور متاخر، علت اور معلول، خالق اور مخلوق، جب آپ ان مثالوں کو ملاحظہ کریں گے تو آپ پائیں گے:

(۱) جب متضائفین میں سے ایک کو سمجھ چکے ہوں تو لازم ہے کہ اس کے ساتھ اس کے دوسرے مقابل کو بھی سمجھیں اگر آپ سمجھ لیں کہ یہ باپ ہے یا علت ہے۔ لازم ہے کہ اس کے ساتھ یہ بھی سمجھیں کہ اسکا کوئی بیٹا بھی ہے۔ یا معلول بھی ہے۔

(۲) ایک ہی چیز کا ایک ہی جہت سے متضائفین کا موضوع بننا درست نہیں ہے۔ تو ایک ہی شخص ایک ہی شخص کا باپ بھی ہو اور بیٹا بھی یہ درست نہیں ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا باپ ہو اور دوسرے کا بیٹا اور اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ ایک چیز ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز کے اوپر بھی ہو اور اسی چیز کے نیچے بھی ہو۔ فقط یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اوپر ہو ایسی چیز کے جو اس کے نیچے ہے اور نیچے ہو ایسی چیز کے کہ جو اس کے اوپر ہو اور اس طرح۔

(۳) بعض مذکورہ مثالوں میں متقابلان کا رفع ہونا اولا جائز ہے۔ جیسے واجب

الوجودی نہ فوق رکھتا ہے نہ تحت اور پتھر باپ ہے اور نہ بیٹا اگر بعض مثالوں میں متضائفین کے رفع نہ ہونے کا اتفاق ہو جیسے علت اور معلول تو یہ متضائفین ہونے کے لحاظ سے نہیں ہے۔ بلکہ ایک ایسی چیز کی وجہ سے ہے کہ جو فقط ان دونوں کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ ہر موجود شی علت اور معلول ہونے سے خالی نہیں ہو سکتی۔

اس بیان کی بنیاد پر متضائفین کی یوں تعریف کرنا درست ہے: یہ دو وایسے وجودی امر ہیں جو ایک ساتھ سمجھ میں آتے ہیں اور ایک موضوع میں ایک جہت سے دونوں جمع نہیں ہو سکتے لیکن ان کا رفع ہونا ممکن ہے۔

المفرد والمرکب

لفظ مطلقا بغیر اس میں اس بات کا اعتبار کئے کہ یہ ایک ہے یا متعدد دو قسموں کی طرف تقسیم ہوتا ہے۔

(۱) مفرد۔

منطقی اس سے قصد کرتے ہیں۔

اولاً۔ ایسا لفظ جس کا کوئی بھی جزء نہ ہو جیسے آپ کے قول کتبت بالقلم میں ''باء'' ہے۔ اور وقی، یقی سے فعل امر ''قِ'' ہے۔

ثانیاً۔ ایسا لفظ کہ جس کے لئے جزء ہو مگر اس لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں کرتا ہے جس وقت وہ اس لفظ کا جزء ہوتا ہے۔ جیسے محمد، علی، قراء، عبداللہ، عبدالحسین یہ آخری دو جب دو شخصوں کے نام ہوں۔ تو آپ لفظ کے جزء عبد اور اللہ اور حسین سے اصلا کسی معنی کا قصد نہیں

کرتے ہیں جب آپ دو جزوں کے مجموعے کو ایک شخص کی ذات پر دلالت کرنے والا قرار دیتے ہیں۔اس جزء کی کوئی منزلت نہیں سواء جو محمد میں میم یا قراء میں کاف کی ہے۔

ہاں! کبھی آپ دوسرے مقام میں کہتے ہیں عبداللہ اور عبد سے وہ معنی مراد لیتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہو۔جیسے آپ کہتے ہیں محمد ﷺ عبداللہ ورسولہ تو اس وقت یہ صفت ہے نام نہیں اور مرکب ہے مفرد نہیں۔لیکن اگر آپ کہیں محمد ﷺ بن عبداللہ تو عبداللہ مفرد ہے اور محمد ﷺ کے پدر بزرگوار کا نام ہے۔

البتہ نحویوں کے نزدیک عبداللہ کی مثل الفاظ جب وہ کسی شخص کا نام ہو تو تب بھی مرکب ہے نہ کہ مفرد کیونکہ اس مرکب نام رکھنے کی جہت ان کے نزدیک مختلف ہے اس جہت سے جو منطقیوں کے نزدیک معتبر ہے۔اس لئے کہ نحوی اعراب اور بناء کو دیکھتا ہے۔تو اگر کسی کلمہ کیلئے ایک ہی اعراب یا بناء ہو تو وہ مفرد ہے۔ورنہ مرکب ہے جیسے عبداللہ تو عبد کا الگ اعراب ہوگا اور اللہ کا الگ مگر منطقی وہ تو صرف معنی کو دیکھتا ہے۔

بس تو منطقی کے نزدیک مفرد: وہ لفظ جس کا ایسا جزء نہ ہو جو کہ جزء ہوتے وقت معنی کے جزء پر دلالت کرے۔

(۲) مرکب۔

اسے قول بھی کہا جاتا ہے یہ وہ لفظ ہے کہ جس کا جزء جزء ہوتے وقت معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے جیسے الخمر مضر (شراب نقصاندہ ہے) تو دونوں جزء خمر اور مضر میں سے ہر ایک معنی مرکب کے ایک جزء پر دلالت کرتا ہے۔اور اسی سے اَلْغِیْبَۃُ جُہْدُ عَاجِزٍ غیبت کرنا عاجز کا کام ہے۔تو یہ پورا مرکب ہے۔اور خود جهد العاجز بھی مرکب ہے۔اور اسی سے شر الاخوان من تکلف لہ (بدترین بھائی وہ ہے جسکے لئے تکلیف اٹھانی پڑے) تو یہاں مجموع مرکب ہے اور شر الاخوان بھی

مرکب ہے اور من تکلف لہ بھی مرکب ہے۔

اقسام مرکب۔

مرکب: تام اور ناقص، تام: خبر اور انشاء۔

تام اور ناقص۔

(۱) بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں کہ متکلم سامع کو فائدہ پہنچانے کیلئے ان پر اکتفاء کرسکتا ہے۔ اور سامع بھی فائدہ کے تمام ہونے کیلئے متکلم سے دوسرے لفظ کے اضافہ کا منتظر نہیں ہوتا۔ جیسے صبر شجاعت ہے۔ ہر مرد کی قیمت وہ چیز ہے جسے وہ اچھا بنائے۔ جب آپ جان لیں تو اس پر عمل کریں تو یہی مرکب تام ہے اسکی تعریف یہ ہے۔ (جس پر متکلم کے لئے سکوت درست ہو۔)

(۲) اور جب کوئی کہے ہر انسان کی قیمت اور خاموش ہو جائے یا کہے جب جان لیں جواب شرط کے کہے بغیر تو سامع منتظر رہے گا اور کلام کو ناقص پائے گا۔ یہاں تک کہ متکلم کلام کو تمام کرے۔

اس طرح کے کلمات کو مرکب ناقص کہا جاتا ہے۔ (اسکی تعریف یہ ہے جس پر متکلم کا سکوت درست نہ ہو۔)

الخبر والانشاء۔

ہر مرکب تام میں ایک نسبت ہوتی ہے جو کہ اس کے اجزاء کے درمیان قائم ہوتی ہے۔ اسے بھی نسبت تامہ کہا جاتا ہے۔ اور یہ نسبت:

(۱) کبھی اس کے لئے ایک حقیقت ہوتی ہے کہ جو اسکی ذات میں ثابت ہوتی ہے لفظ سے نگاہ کو روکتے ہوئے اور لفظ مرکب فقط حکایت کرنے والا اور ظاہر کرنے

والا ہوتا ہے اس نسبت کو۔ جیسا کہ کوئی واقعہ ہو چکا ہو یا آئندہ ہوگا اور آپ اس کے بارے میں خبر دیں۔ جیسے بارش کا برسنا تو آپ کہیں گے بارش ہوئی تھی یا آئندہ کل ہوگی تو اسے خبر کہا جاتا ہے۔ اسے قضیہ اور قول بھی کہا جاتا ہے۔ خبر میں ضروری نہیں ہے کہ وہ واقعی نسبت کے مطابق ہو۔ بلکہ کبھی اس کے مطابق ہوتی ہے تو وہ خبر سچی ہو گی اور کبھی اس کے مطابق نہیں ہوتی تو وہ جھوٹی ہوگی۔

پس خبر (وہ ایسا مرکب تام ہے کہ ہمارا اس کو صدق یا کذب سے موصوف کرنا صحیح ہوتا ہے)۔ خبر ہی وہ چیز ہے جس سے بحث کرنا منطقی کے لئے اہم ہے۔ اور یہی تصدیق سے تعلق رکھنے والی چیز ہے۔

(۲) اور کبھی نسبت تامہ کے لئے لفظ سے نگاہ روکنے کی صورت میں کوئی ثابت شدہ حقیقت نہیں ہوتی۔ بلکہ لفظ ہی ہوتا ہے جو نسبت کو ثابت کرتا ہے اور اسے وجود بخشتا ہے۔ زیادہ واضح عبارت میں متکلم ہی لفظ مرکب کے ذریعے معنی کو وجود بخشتا ہے۔ پس کلام کے پیچھے کوئی ثابت شدہ حقیقت نہیں کہ کلام کبھی اس کے مطابق ہو اور کبھی مطابق نہ ہو۔ اور اس مرکب کو انشاء کہا جاتا ہے اور اس کی مثالوں میں سے۔

(۱) امر جیسے درس حفظ کرو۔

(۲) نہی جیسے برائی کی طرف بلانے والوں کے ساتھ نہ بیٹھو۔

(۳) استفہام جیسے کیا مریخ پہ سکونت ممکن ہے؟

(۴) نداء جیسے اے محمد!

(۵) تمنی جیسے کاش ہمارے لئے پلٹنا ہوتا تو مومنوں میں سے ہو جاتے!۔

(۶) تعجب جیسے انسان کیلئے کتنے بڑے خطرات ہیں!

(۷) عقد جیسے خرید وفروخت، اجارہ، نکاح وغیرہ کے عقد کو جاری کرنا۔ جیسے بعت (میں بیع کرتا ہوں)، آجرت (میں اجرت پہ دیتا ہوں) انکحت (میں نکاح کو وجود میں لاتا ہوں)۔

(۸) ایقاع جیسے طلاق، عتق، وقف وغیرہ کے صیغے جیسے فلاں کو طلاق، میرا عبد آزاد ہے۔

اور یہ تمام مرکبات ایسے ہیں کہ ان کی معانی کے لئے ان کی اپنی ذات میں کوئی ثابت شدہ حقیقت نہیں ہے لفظ سے نگاہ کو روکتے ہوئے کہ ان کی حکایت کی جائے کہ وہ کبھی اس حقیقت سے مطابق ہو اور کبھی نہ ہو بلکہ ان کے معانی لفظ کے ذریعے پیدا ہوتے ہیں۔ اور وجود پاتے ہیں۔ پس ان معنی کو صدق یا کذب سے موصوف کرنا صحیح نہیں ہے۔

پس انشاء وہ مرکب تام ہے کہ صحیح نہیں ہے ہمارا اس کو صدق اور کذب سے موصوف کرنا۔

اقسام المفرد

مفرد: کلمہ، اسم یا اداۃ ہوتا ہے۔

(۱) الکلمہ۔

یہ نحویوں کی اصطلاح میں فعل ہے۔ جیسے کتب، یکتب، اکتب۔ تو جب ہم ان افعال یا تین کلمات کو ملاحظہ کریں تو ہم پائیں گے کہ۔

اولاً: تینوں ایک ہی لفظی مادہ میں مشترک ہیں جو کہ تمام میں محفوظ ہے۔ وہ کاف اس کے بعد تاء اور اس کے بعد باء ہے۔ اور ایک معنی میں بھی مشترک ہیں جو کہ لکھنا ہے۔ اور یہ اپنی ذات میں ایک مستقل معنی ہے۔

ثانیاً: لفظی صورت میں مختلف ہیں ان میں سے ہر ایک کیلئے اپنی مخصوص صورت ہے۔ اور نسبت تامہ زمانیہ پر دلالت کرنے میں بھی مختلف ہیں جو کہ ہیئت کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہے۔ اور یہ اس تینوں کلمات میں مشترک مستقل معنی کی نسبت کسی بھی فاعل کی طرف دینا جو کہ زمانوں میں سے کسی معین زمانوں میں سے معین نہ ہو پس ''کتب'' وقوع پذیر ہونا جو کہ معنی مشترک ہے کے کسی بھی فاعل کی طرف نسبت پر دلالت کرتا ہے جو کہ گزشتہ زمانے میں واقع ہوئی۔ اور ''یکتب'' دلالت کرتا ہے کسی بھی فاعل کی طرف حال میں یا مستقبل میں نسبت کے وقوع پذیر ہونے پر۔ اور ''اکتب'' کتابت کے کسی بھی فاعل سے حال میں طلب کرنے کی نسبت پر دلالت کرتا ہے۔

اس بیان سے ہم نتیجہ اخذ کرنے پر قادر ہو گئے کہ مادہ جس میں تینوں کلمات مشترک ہیں اس معنی پر دلالت کرتا ہے۔ جو اس میں مشترک ہے۔ اور ہیئت کہ جو تینوں کلمات میں فرق رکھتی ہے اور مختلف ہے وہ اس معنی پر دلالت کرتی ہے جس میں تینوں مختلف ہیں اور معنی ان میں مختلف ہوتی ہے۔

اس بناء پر کلمہ کی یہ تعریف کرنا درست ہے۔ ایسا لفظ مفرد ہے کہ جو اپنے مادہ کے ذریعے ایسی معنی پر دلالت کرتا ہے: جو اپنے ذات میں مستقل ہے اور ہیئت کے ذریعے اس معنی کی فاعل غیر معین کی طرف نسبت پر جو کہ نسبت تامہ زمانیہ ہے (دلالت کرتا ہے)۔

ہمارے نسبت تامہ کہنے سے اسماء مشتقہ جیسے اسم فاعل، مفعول، زمان و مکان خارج ہو گئے۔ کیونکہ وہ اپنے مادہ سے معنی مستقل پر اور ہیئت سے غیر معین شیء کی طرف کسی بھی زمانے میں نسبت پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن ان میں نسبت ناقصہ ہوتی ہے نہ کہ تامہ۔

(۲) الاسم۔

وہ لفظ مفرد جو معنی مستقل پر دلالت کرتا ہے لیکن ہیئت پر مشتمل نہیں ہوتا جو کہ نسبت تامہ

زمانیہ پر دلالت کرے۔ جیسے محمد، انسان، کاتب، سوال۔ ہاں کبھی ایسی ہیئت پر مشتمل ہوتا ہے۔ جو نسبت ناقصہ پر دلالت کرے جیسے اسم فاعل، مفعول، زمان وغیرہ جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ کیونکہ یہ دلالت کرتے ہیں اس ذات پر کہ جس کے لئے یہ مادہ ہوتا ہے۔

(۳) الاداۃ۔

یہ نحویوں کی اصطلاح میں حرف ہے۔ یہ طرفین کے درمیان نسبت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے فی نسبت ظرفیہ، علیٰ نسبہ استعلائیہ اور ھل نسبت استفہامیہ پر دلالت کرتا ہے۔ نسبت ہمیشہ اپنی ذات میں غیر مستقل ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ نسبت ثابت نہیں ہوتی ہے مگر یہ کہ دونوں طرف کے ساتھ۔ تو اداۃ کی تعریف یہ ہوگی یہ ایسا لفظ مفرد ہے کہ جو دلالت کرتا ہے ایسے معنی پر جو اپنی ذات میں مستقل نہیں ہوتا۔

نوٹ۔

افعال ناقصہ جیسے کانَ اور اس کے اخوات منطقیوں کے نزدیک تحقیق کی بناء پر ادوات میں داخل ہیں۔ کیونکہ یہ اپنی ذات میں معنی مستقل پر دلالت نہیں کرتے کیونکہ یہ حدث پر دلالت کرنے سے خالی ہیں۔ بلکہ فقط نسبت زمانیہ پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے یہ ایک ایسے جزء کے محتاج ہیں جو حدث پر دلالت کرے مثلا کان محمد قائما (محمد کھڑا تھا) تو کلمہ قائم ہی حدث پر دلالت کرتا ہے۔

اور نحویوں کے عرف میں انہیں افعال میں سے شمار کیا جاتا ہے۔ بعض منطقی انہیں کلمات وجودیہ کا نام دیتے ہیں۔

باب دوم

مباحث کلی

الکلی والجزئی

انسان جن موجودات کو محسوس کرتا ہے ان کے مفہوم کو سمجھتا بھی ہے۔ جیسے محمد، یہ کتاب، یہ قلم، یہ پھول، بغداد، نجف، اور جب آپ ان پر غور وفکر کریں گے تو پائیں گے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر منطبق نہیں ہوتا۔ اور سوائے اسی موجود کے دوسرے پر صدق نہیں آتا۔ اور یہی مفہوم جزئی ہے۔ اسکی تعریف اس طرح کرنا درست ہے: ایسا مفہوم جس کا ایک سے زیادہ پر صدق آنا محال ہو۔

پھر جب انسان متعدد جزئیات کو دیکھتا ہے۔ اور ان میں سے بعض کا بعض سے مقایسہ کرتا ہے تو انسان ان میں پاتا ہے۔ کہ یہ سب ایک صفت میں مشترک ہیں تو ان میں سے ایسے مفہوم کی صورت کو نکالتا ہے۔ جو شامل کرنے والا ہو اور ان میں سے ہر ایک پر منطبق ہوتا ہو۔ تو یہ شامل کرنے والا مفہوم یا اخذ شدہ صورت ہی مفہوم کلی ہے۔ اور اسکی تعریف اس طرح کرنا درست ہے: ایسا مفہوم جس کا ایک سے زیادہ پر صدق آنا محال نہ ہو۔

جیسے انسان، حیوان، معدن، سفید، سیب، پتھر، عالم، جاہل، مکان میں بیٹھنے والا، اپنے گناہ

کا اعتراف کرنے والا (ان تمام) کا مفہوم۔

جزئی اور کلی کی تعریف کی تکمیل۔

افراد کلی کا بالفعل ہونا لازم نہیں ہے۔ کبھی عقل ایسے مفہوم کلی کا تصور کرتی ہے۔ جو کہ ایک سے زیادہ پر صدق آنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ بغیر بالفعل موجود جزئیات میں سے اسے اخذ کئے۔ بلکہ اس کے لئے ایسی جزئیات کو فرض کرتی ہے جن پر اس کلی کا صدق آنا درست ہو۔ بلکہ کبھی وجود محال ہوتا ہے حتی کہ ایک فرد کا بھی جیسے شریک الباری، نقیضین کے جمع ہونے کا مفہوم۔ اور یہ چیز اس کے کلی ہونے میں ضرر نہیں پہنچا تا۔

اور کبھی اس کے لئے سوائے ایک فرد کے موجود نہیں ہوتا اور اس کے علاوہ کا وجود محال ہوتا ہے۔ جیسے واجب الوجود کا مفہوم۔ چونکہ اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے لیکن عقل ایسے افراد کے فرض کرنے سے نہیں روکتی۔ کہ اگر وہ پائے جاتے تو ان پر یہ مفہوم ان پر صدق آتا۔ اور اگر واجب الوجود کا مفہوم جزئی ہوتا تو توحید پر برہان قائم کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ بلکہ اس میں شرکت کے واقع ہونے کی نفی کے لئے فقط اس کے مفہوم کا تصور کافی ہوتا۔ اسی بناء پر یہ ایک فرد میں منحصر ہونا اصل مفہوم سے ہٹ کر کسی خارجی امر کی وجہ سے آیا ہے۔ نہ کہ اس وجہ سے کہ خود مفہوم کا کثیر افراد پر صدق آنا محال ہے۔

پس اس بیان کے تقاضا کے مطابق "ولو بالفرض" کی قید کا اضافہ کرنا جزئی اور کلی کی تعریف میں لازم ہے۔

پس جزئی: ایسا مفہوم ہے جس کا ایک سے زیادہ افراد پر صدق آنا محال ہے اگرچہ یہ بالفرض ہی ہو۔

اور کلی: ایسا مفہوم ہے جس کا ایک سے زیادہ افراد پر صدق آنا ممتنع نہیں ہے اگرچہ بالفرض ہو۔

نوٹ۔

حروف کے مدالیل سب کے سب مفاہیم جزئیہ ہیں اور کلمات یعنی افعال اپنی ہیئت سے مفاہیم جزئیہ پر جبکہ اپنے مادہ سے کلی مفاہیم پر دلالت کرتے ہیں۔ جہاں تک تعلق اسماء کا ہے تو ان کے مدلولات مختلف ہیں۔ کبھی کلی ہوتے ہیں جیسے اسمائے اجناس اور کبھی جزئی ہوتے ہیں۔ جیسے اشخاص کے نام، اسماء الاشارہ، ضمائر وغیرہ۔

جزئی اضافی:

جس جزئی کی بحث گزر چکی ہے اسے جزئی حقیقی کہا جاتا ہے۔ اور یہاں جزئی کے لئے ایک اور اصطلاح ہے۔ جسے جزئی اضافی کہا جاتا ہے اپنے مافوق سے نسبت کی وجہ سے اور اس کے ساتھ کبھی یہ کلی ہوتا ہے جب اپنے سے وسیع کلی کی نسبت تنگ دائرے والا ہو۔

اسکی وضاحت۔

آپ پاتے ہیں کہ خط مستقیم کلی مفہوم ہے جو کہ بہت سے افراد سے اخذ کیا گیا ہے۔ اور یہ بھی پاتے ہیں کہ خط منحنی (۔۔۔) بھی کلی مفہوم رکھتی ہے جسے دوسرے مجموعہ کے افراد سے اخذ کیا گیا ہے۔ تو جب ہم ایک مجموعہ کو دوسرے سے ملائیں اور ان کے درمیان میں کے فرق کو نظر انداز کریں تو ہم ایک مفہوم کلی کو اخذ کریں گے۔ جو کہ پہلے دو مفہوموں سے زیادہ وسیع ہوگا اور دونوں کے تمام افراد پر صادق آئے گا اور وہ خط کا مفہوم ہے۔ تو یہ تیسرا بڑا مفہوم دو چھوٹے مفہوموں سے وہی نسبت رکھتا ہے۔ جو کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے افراد کی طرف سے نسبت۔ تو جس طرح کہ چھوٹی کلی کا فرد خود چھوٹی کلی کی نسبت جزئی ہے۔ پس چھوٹی کلی بھی بڑی کلی کی طرف ملانے کی صورت میں نسبت کی جہت سے جزئی کی مانند ہے۔ تو اسے جزئی اضافی کہا جاتا ہے۔ نہ کہ حقیقت کے ساتھ چونکہ یہ بذات خود اپنے آپ میں کلی حقیقی ہے۔

اور اسی طرح جزئی حقیقی اپنے اوپر والی کلی کی نسبت سے جزئی اضافی کہا جاتا ہے۔

اسی طرح ہر مفہوم اپنے سے دائرے کے اعتبار سے زیادہ وسعت والے مفہوم کی نسبت جزئی اضافی کہلاتا ہے۔ پس زید اپنے آپ میں جزئی حقیقی ہے۔ لیکن حیوان کی نسبت سے جزئی اضافی ہے۔ اور اسی طرح حیوان جسم نامی کی نسبت اور جسم نامی جسم مطلق کی نسبت۔ تو جزئی اضافی کی تعریف یوں کرنا ممکن ہے: کسی چیز سے ایسا مفہوم کے جن کو ملایا گیا ہو ایسی چیز کی طرف کہ جو دائرے کے اعتبار سے اس سے وسیع ہو۔

متواطی اور مشکک

کلی، متواطی اور مشکک کی طرف تقسیم ہوتی ہے۔ کیونکہ۔

اولا:

جب آپ ایک کلی کو ملاحظہ کریں گے جیسے انسان، حیوان، سونا اور چاندی، اور آپ اسے اس کے افراد پر تطبیق کریں گے۔ تو آپ افراد کے بذات خود مفہوم کے اس پر صادق آنے میں کوئی تفاوت نہیں پائیں گے۔ پس زید، عمر، خالد اس طرح انسان کی آخری فرد تک انسانیت کے لحاظ سے برابر ہیں۔ اور ان میں سے ایک کی انسانیت دوسرے کی انسانیت سے زیادہ بہتر ہو یا زیادہ شدید اور نہ ہی اکثر۔ اور اس لحاظ سے کوئی دوسرا فرق بھی نہیں ہے۔ اور جب یہ لوگ آپس میں فرق رکھتے ہیں تو انسانیت کے علاوہ دوسری جہتوں میں جیسے لمبائی، رنگ، قوت، صحت، اخلاق، نیک فکری یا اسی طرح کی دوسرے چیزوں میں فرق ہے۔

اسی طرح حیوان اور سونا اور ان دونوں جیسی چیزوں کے افراد اور اس طرح کی کلی کہ جس کے افراد مفہوم میں برابر ہوں اسے کلی متواطی کہا جاتا ہے۔ اور تواطو موافقت اور برابری کا معنی

رکھتا ہے

ثانیا:

جب آپ ایک کلی کو ملاحظہ کریں گے جیسے سفیدی، عدد اور وجود کا مفہوم اور اسے افراد پر تطبیق کریں گے تو آپ پائیں گے گزشتہ نوع کے برعکس کہ مفہوم کا افراد پر صادق آنے میں افراد کے درمیان فرق ہے۔ شدت کا یا، کثرت کا یا، اولویت کا یا تقدم کا۔

تو ہم دیکھتے ہیں کہ برف کی سفیدی، کاغذ کی سفیدی سے زیادہ شدید ہے۔ جبکہ دونوں میں سے ہر ایک سفید ہے اور ہزار کا عدد سو کے عدد سے زیادہ ہے۔ جبکہ دونوں میں سے ہر ایک عدد ہے۔ اور خالق کا وجود مخلوق کے وجود سے اولی ہے۔

اور علت کا وجود معلول کے وجود پر مقدم ہے بذات خود اپنے وجود میں نہ کہ کسی دوسری چیز میں جبکہ ان دونوں میں سے ہر ایک وجود ہے۔

اس طرح کی کلی کہ جن کا مفہوم اپنے افراد پر صدق آنے میں مختلف ہو اسے کلی مشکک کہا جاتا ہے۔ تفاوت کو تشکیک کہا جاتا ہے۔

مفہوم اور مصداق

مفہوم۔

بذات خود معنی جیسے وہ ہے یعنی اشیاء کی حقیقتوں سے نکالی ہوئی بذات خود ذہنی صورت۔

مصداق۔

جس پر مفہوم منطبق ہوتا ہے یا شئی کی وہ حقیقت جس سے ذہنی صورت، جو کہ مفہوم ہے،

کو اخذ کیا جاتا ہے۔

پس محمد کے نام والے کی ذہنی صورت مفہوم جزئی ہے اور خارج میں حقیقی شخص اسکا مصداق ہے۔ حیوان کی معنی کی ذہنی صورت مفہوم کلی ہے اور اس کے موجودہ افراد اور اس کے تحت داخل ہونے والی کلیات جیسے انسان، گھوڑا، پرندہ اس کے مصداق ہیں اور عدم کے معنی کی ذہنی صورت مفہوم کلی ہے۔ اور جس پر وہ منطبق ہوتا ہے جو کہ عدم حقیقی ہے وہ اس کا مصداق ہے۔ اور اسی طرح۔

لفت نظر۔ (توجہ طلب)

پہلی مثال سے پہچانا گیا کہ مفہوم کبھی جزئی اور کبھی اضافی ہوتا ہے۔ اور تیسری مثال سے پہچانا گیا کہ مصداق کیلئے لازم نہیں کہ وہ موجود امور اور عینی حقائق میں سے ہو بلکہ مصداق ہر وہ چیز جس پر مفہوم منطبق ہو جائے اگر چہ وہ امر عدمی ہو کہ اس کے لئے ذات میں متحقق ہونا نہیں ہے۔

عنوان اور معنون یا مفہوم کا اپنے مصداق پر دلالت کرنا۔

جب آپ کسی چیز پر کسی حکم کے ذریعے کوئی حکم لگاتے ہیں تو کبھی حکم میں آپ کی نظر صرف مفہوم تک محدود ہوتی ہے یعنی حکم میں وہی مقصود ہوتا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کہ انسان حیوان ناطق ہے تو اس وقت انسان کے لئے حمل اولی والا انسان کہا جائے گا۔ اور کبھی حکم لگانے میں آپکی نظر اس سے دور تک پہنچی ہے تو آپ مفہوم کے پیچھے کی چیز کو بھی دیکھتے ہیں یعنی آپ مفہوم کو ملاحظہ کرتے ہیں تا کہ اسے مصداق کی حکایت کرنے والا یا اس پر دلالت کرنے والا قرار دیں۔ جیسے آپ کہتے ہیں کہ انسان ضاحک ہے یا انسان خسارہ میں ہے تو آپ نے انسان کے مفہوم کے ذریعے اس کے افراد کی طرف اشارہ کیا ہے اور حکم میں وہی مقصود ہیں۔ حکم لگانے میں مفہوم کا

لحاظ کرنا اور اس کو موضوع قرار دینا نہیں سوائے اس لئے تا کہ یہ وسیلہ بنے افراد پر حکم لگانے کی طرف۔ تو اس وقت مفہوم کو عنوان اور مصداق کو معنون کہا جاتا ہے اور اس انسان کو حمل شایع والا انسان کہا جاتا ہے۔ دونوں نگاہوں میں فرق کرنے کیلئے ہم مندرجہ ذیل مثالوں کو ملاحظہ کرتے ہیں۔

(۱) جب نحوی کہتے ہیں کہ (الفعل لا یخبر عنه) فعل کے بارے میں خبر نہیں دی جاسکتی ہے (یعنی فعل مبتدا نہیں بن سکتا) تو ابتداء نظر میں ان پر اعتراض ہوتا ہے اور انہیں کہا جاتا ہے کہ آپ سے صادر ہونے والا یہی قول فعل کے متعلق خبر ہے۔ تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ اس کے بارے میں خبر نہیں دی جاسکتی؟

جواب۔

جو چیز جملے میں مخبر عنہ (مبتداء) واقع ہوئی ہے اور قضیہ میں جو موضوع ہے۔ وہ فعل کا مفہوم ہے لیکن حکم اس کے لئے مفہوم کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ اسے عنوان اور اس کے مصادیق کی حکایت کرنے والا اور مصادیق کو لحاظ کرنے کا آلہ قرار دیا گیا ہے۔ اور حقیقت میں حکم مصادیق کی طرف پلٹ رہا ہے۔

جیسے ضرب اور یضرب تو وہ فعل جسکے لئے حقیقت میں یہ حکم ہے وہ حمل شائع والا فعل ہے۔

(۲) جب منطقی کہتا ہے کہ جزئی کا کثیر پر صادق آنا محال ہے تو کبھی اعتراض ہوتا ہے اور انہیں کہا جاتا ہے کہ جزئی کثیر پر صادق آتا ہے۔ کیونکہ یہ کتاب جزئی ہے، محمد جزئی ہے، علی جزئی ہے، مکہ جزئی ہے، تو آپنے کیسے کہا کہ کثیر پر اس کا صادق آنا محال ہے۔

جواب۔

جزئی کا مفہوم یعنی حمل اولی والا جزئی کلی ہے نہ کہ جزئی۔ تو کثیر پر صادق آتا ہے لیکن اس کا

مصداق یعنی جزئی کی حقیقت کا کثیر پر صادق آنا محال ہے یہ جو محال کا حکم ہے حمل شائع والے جزئی کے لئے ہے نہ حمل اولی والے جزئی کے لئے جو کہ کلی ہے۔

(۳) جب اصولی کہتا ہے کہ لفظ مجمل: وہ لفظ جس کی معنی ظاہر نہ ہو۔ تو ابتداء نظر میں اعتراض ہوتا ہے اور انہیں کہا جاتا ہے کہ جب مجمل کی معنی ظاہر نہیں ہوتے تو اس کی تعریف کرنا کیسے ممکن ہے۔ اور تعریف اس کی ہوسکتی ہے جس کی معنی ظاہر ہو۔

جواب۔

مجمل کا مفہوم یعنی حمل اولی والا مجمل واضح اور معنی کو ظاہر کرنے ہے۔ لیکن اس کا مصداق یعنی حمل شائع والا مجمل اس لفظ مشترک کی طرح ہے جو کہ قرینہ سے خالی ہو اس کا معنی ظاہر نہیں ہوتا جب کہ یہ تعریف حمل شائع والے مجمل کی ہے۔

نسب اربع

لفظ کا مترادف اور متبائن کی جانب تقسیم ہونا پہلے باب میں گزر چکا ہے۔ وہاں پر تباین سے مراد مفہوم کے لحاظ سے تباین تھا یعنی ان کی معانی ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ اور یہاں عنقریب ہم ذکر کریں گے کہ جملہ نسب میں سے ایک تباین ہے۔ اور اس سے مراد مصداق کے لحاظ سے تباین ہے۔

جس کیلئے ہم وہاں متباین کی اصطلاح استعمال کرتے تھے ان کے درمیان کی نسبت کو یہاں ہم چار قسموں کی طرف تقسیم کریں گے اور ان میں سے ایک قسم متباین ہے۔ دونوں بحثوں میں مقصود جہت کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ کیونکہ ہم وہاں گفتگو کر رہے تھے الفاظ کی جانب معنی کے متعدد ہونے یا متحد ہونے کے لحاظ سے تقسیم کرنے کی۔

جہاں تک یہاں کا تعلق ہے تو گفتگو متعدد معانی کے درمیان ان کے مصداق میں جمع ہونے یا نہ ہونے کی نسبت کے متعلق ہے۔ اس بحث کا تصور سوائے معانی متغایرہ کے نہیں کیا جا سکتا یعنی مفہوم کے لحاظ سے متباین معانی۔ کیونکہ مفہوم اور خود اسی میں نسبت کے فرض کو تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔

تو ہم کہتے ہیں کہ ہر معنی جب دوسری معنی سے اسکی نسبت دی جائے جو کہ مفہوم کے لحاظ سے اس سے متغایر ہو۔ تو یا دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تمام افراد میں شریک ہوگا تو وہ متساویان ہیں۔ یا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بعض افراد میں شریک ہوگا تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ یا ان میں سے ایک دوسرے کے تمام افراد میں شریک ہوگا لیکن برعکس نہ ہو تو ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ یا ان میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ کبھی بھی شریک ہی نہ ہو۔ تو یہی متباینان ہے۔ تو مفاہیم کے درمیان چار نسبتیں ہے۔ تساوی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجہ اور تباین۔

(ا) تساوی:

ان دو مفہوموں کے درمیان ہوتی ہے جو کہ دونوں کے تمام افراد میں ایک دوسرے کے شریک ہوں جیسے انسان اور ضاحک۔ تو ہر انسان ضاحک اور ہر ضاحک انسان ہے۔ اسے ذہن کے قریب کرتے ہیں دو مساوی خطوط سے تشبیہ دیتے ہوئے جن میں سے ہر ایک دوسرے پر مکمل طور پر منطبق ہوتا ہے۔ نسبت تساوی کو اس صورت میں وضع کرنا ممکن ہے۔

ب = ح

اس لحاظ سے کہ یہ علامت (=) تساوی کی علامت ہے جیسا کہ یہ علوم ریاضیہ میں ہے اور اسے مساوی پڑھیں گے اور اس کے دونوں طرف (ب، ح) دو حرف ہیں جن کے ذریعے دو

مساوی مفہوموں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

(۲) عموم وخصوص مطلق۔

ان دو مفہوموں میں ہوتی ہے جن میں سے ایک دوسرے کے تمام مصادیق اوراس کے غیر پر بھی صدق آتا ہے۔ پہلے کو اعم مطلق اور دوسرے کو اخص مطلق کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ حیوان اور انسان، معدن اور چاندی۔ تو جس چیز پر بھی انسان صادق آتا ہے اس پر حیوان بھی صادق آتا ہے لیکن برعکس نہیں ہے کیوں کہ حیوان انسان کے علاوہ پر بھی صادق آتا ہے اوراسی طرح چاندی اور معدن۔

دو غیر مساوی خطوط سے تشبیہ دیتے ہوئے ہم اسے ذہن کے قریب کرتے ہیں۔ ان میں سے اکبر، اصغر کے تمام افراد پر منطبق ہوتا ہے۔ اوراس پر زیادہ ہوجاتا ہے۔ اس نسبت کو مندرجہ ذیل صورت میں وضع کرنا ممکن ہے۔

ب > ح حیوان اعم ہے انسان سے

اس لحاظ سے کہ یہ علامت > دلالت کرتی ہے کہ اسکا ماقبل، مابعد سے اعم مطلق ہے۔ اور آپ اسے اعم مطلقاً من پڑھیں گے جیسا کہ علوم ریاضیہ میں پڑھتے ہیں اکبر من۔ اور صحیح ہے کہ ان کو الٹ دیں اوراس صورت میں وضع کریں۔

ح < ب (انسان اخص ہے حیوان سے)

اسے آپ اخص مطلق من پڑھیں گے۔ جیسا کہ علوم ریاضیہ میں اصغر من پڑھتے ہیں۔ تو یہ دلالت کرتا ہے کہ اسکا ماقبل، مابعد سے اخص مطلق ہے۔

(۳) عموم وخصوص من وجہ۔

یہ نسبت ایسے دو مفہوموں میں ہوتی ہے جو اپنے بعض مصادیق میں جمع ہوتے ہیں اوران

میں سے ہرایک جن مصادیق سے مختص ہے ان میں دوسرے سے جدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ پرندہ اور سیاہ تو یہ دونوں کوّے میں جمع ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ پرندہ بھی ہے اور سیاہ بھی۔ اور پرندہ، سیاہ سے کبوتر میں جدا ہو جاتا ہے۔ اور سیاہ، پرندہ سے سیاہ اون میں جدا ہو جاتا ہے۔ ان میں سے ہرایک کو اعم من وجہ اور اخص من وجہ کہا جاتا ہے۔ ہم ایک دوسرے کو کاٹنے والے دو خطوں سے تشبیہ دیکر ان دونوں کو ذہن کے قریب کریں گے جو کہ ایک مشترک نقطہ میں ملاقات کرتے ہیں اور ان میں سے ہرایک اپنے ساتھ مخصوص نقاط میں دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے۔ اس نسبت کو مندرجہ ذیل صورت میں وضع کرنا ممکن ہے۔

ب X ح یعنی ب اور ح کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

(۴) التباین:

یہ نسبت ایسے مفہوموں میں ہوتی ہے کہ جن میں سے ایک دوسرے کے افراد میں سے کسی بھی فرد میں کبھی بھی جمع نہیں ہوتا اور اسکی مثالیں وہ تمام معانی متقابلہ ہیں جو کہ تقابل کی بحث میں گذر چکے ہیں۔ اور اسی طرح بعض متخالف معانی۔ جیسا کہ حجر اور حیوان۔ ہم انہیں دو متوازی خطوط سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جو کہ جتنا بھی دونوں کو کھینچا جائے کبھی بھی ایک دوسرے سے ملاقات نہیں کریں گے۔ تباین کو مندرجہ ذیل صورت میں وضع کرنا ممکن ہے

ب // ح

یعنی ب، ح کے مباین ہے۔

النسب بین نقیضی الکلیین

دو کلیوں کے نقیضوں کے درمیان کی نسبتیں۔

ہر وہ دو کلیاں جن کے درمیان چار میں سے ایک نسبت ہو۔ ان دونوں کے نقیضوں کے درمیان بھی نسبتوں میں سے ایک نسبت کا ہونا لازم ہے۔ جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ نسبت کو معین کرنے کیلئے دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ جس دلیل کی ہم یہاں پیروی کریں گے وہ طریقہ الاستقصاء یا طریقۃ الدوران والتردید سے پہچانا جاتا ہے۔ اور عنقریب اسکا ذکر قیاس استثنائی کی بحث میں آئے گا۔ یہ ہے کہ مسئلہ کے تمام متصورہ حالتوں کو فرض کرنا۔

اور جب ان میں سے ایک کے علاوہ تمام کا فساد ثابت ہو تو وہی ایک ہے کہ جس میں مسئلہ منحصر ہے۔ اور اسکی صحت ثابت ہوگی۔

تو ہمیں چاہیے کہ ہر دو کلیوں کے نقیضوں کے درمیان نسبت کو برہان کے ساتھ ذکر کریں، تو ہم کہیں گے۔

(۱) متساویین کے نقیض بھی متساوی ہیں۔

یعنی جب انسان، ناطق کے مساوی ہو۔ تو لا انسان، لا ناطق کے مساوی ہوگا۔ اس پر دلیل قائم کرنے کیلئے ہم کہتے ہیں کہ۔

فرض یہ ہے کہ   ب (انسان) = ح (ناطق)

مدعی یہ ہے کہ   لا ب (لانسان) = لا ح (لا ناطق)

دلیل۔

اگر لا ب   (لانسان) = لا ح (لا ناطق) نہ ہو

تو ان کے درمیانی بقیہ نسبتوں میں سے ایک ہوگی باقی تمام فرضوں میں لازم ہے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے بغیر کسی نہ کسی حد تک صدق آئے۔

تو اگر لانسان، لا ناطق کے بغیر صدق آئے

تو لا انسان، ناطق کے ساتھ صدق آئے گا۔ کیونکہ نقیضین رفع نہیں ہوتے اور اس کا لازمہ یہ ہے کہ انسان، ناطق کے ساتھ صدق نہ آئے، کیونکہ نقیضین جمع بھی نہیں ہوتے۔

اور یہ فرض کے برخلاف ہے جو کہ انسان = ناطق ہے۔

اس بناء پر ممکن نہیں کہ لا انسان، لا ناطق کے درمیان تساوی کے علاوہ کوئی اور نسبت ہو۔

پس واجب ہے کہ۔

لا انسان = لا ناطق ہو۔ یہی مطلوب ہے۔

(۲) اعم اخص مطلق کے نقیض کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق ہے

لیکن اس کے برعکس یعنی اعم کا نقیض، اخص اور اخص کا نقیض، اعم ہوتا ہے۔

تو جب ب (حیوان) > ح (انسان) ہو۔

تو لا ب (لا حیوان) < لا ح (لا انسان) ہوگا۔

جیسے انسان اور حیوان ہے۔ تو لا انسان اعم مطلق ہوگا لا حیوان سے کیونکہ لا انسان ہر لا حیوان پر صدق آتا ہے۔ جب کہ اس کا برعکس نہیں ہوتا ہے کیونکہ گھوڑا، بندر، پرندہ وغیرہ پر لا انسان صدق آتا ہے۔ جبکہ یہ حیوانات میں سے ہیں۔ اس پر دلیل قائم کرنے کیلیے ہم کہتے ہیں کہ فرض یہ کہ حیوان > انسان۔

مدعی یہ ہے کہ۔ لا حیوان < لا انسان۔

دلیل۔ لا حیوان < لا انسان نہ ہو

تو ان کے درمیان بقیہ نسبتوں میں سے ایک ہوگی یا عموم وخصوص مطلق لیکن اعم کا نقیض اعم مطلق ہوگا نہ کہ اخص۔

تو اگر لا حیوان = لا انسان ہو

تو حیوان = انسان ہوگا۔

کیونکہ متساویان کے نقیض بھی متساوی ہوتے ہیں۔ جبکہ یہ خلاف فرض ہے۔

اور اگر ان کے درمیان تباین یا عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہو یا لا ب (لاحیوان) اعم مطلق تو تینوں صورتوں میں لازم آئے گا کہ لا ب (لاحیوان) لا ح (لا انسان) کے بغیر صدق آجائے۔

تو اس سے لازم آئے گا کہ لا ب (لاحیوان) ح (انسان) کے ساتھ صدق آئے کیونکہ دونوں نقیض رفع نہیں ہوتے۔

اور اسکی معنی یہ ہوگی کہ ح (انسان) ب (حیوان) کے بغیر صدق آئے یعنی اخص، اعم کے بغیر صدق آئے جبکہ یہ خلاف فرض ہے۔ تو جب چاروں احتمال باطل ہوگئے تو معین ہوگیا کہ لا ب (لاحیوان) لا ح (لا انسان) سے اخص ہے۔

(۳) اعم و اخص من وجہ کے نقیض جزئی تباین والے متباین ہونگے۔

تباین جزئی کا معنی یہ ہے کہ بعض موارد میں جمع نہیں ہوتے دوسرے بعض سے قطع نظر کرتے ہوئے چاہے وہ دونوں ان بعض میں جمع ہوتے ہوں یا نہیں۔ تو تباین جزئی، تباین کلی اور عموم و خصوص من وجہ سے اعم ہوگیا۔ کیونکہ اعم و اخص من وجہ بعض موارد میں قطعاً جمع نہیں ہوتے اور اسی طرح تباین کلی والے متباینین میں بھی یہ کہنا درست ہے کہ وہ دونوں بعض موارد میں جمع نہیں ہوتے۔

جب ہم کہتے ہیں کہ اعم اور اخص من وجہ کے نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ وہ دونوں بعض مثالوں میں تباین کلی والے متباینین ہوتے ہیں اور بعض میں ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہوتا ہے۔

پہلا۔ جیسے حیوان اورلا انسان۔ ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ کیونکہ یہ دونوں فرس میں جمع ہوتے ہیں۔ اور حیوان، لاانسان سے انسان میں جدا ہوتا ہے۔ اور لا انسان، حیوان سے حجر میں جدا ہوتا ہے۔ لیکن ان کے نقیضوں کے درمیان تباین کلی ہے۔ کیونکہ لاحیوان، انسان سے تباین کلی رکھتا ہے۔

دوسرا۔ جیسے طیر اور اسود۔ ان کے نقیض لاطیر اور لااسود کے درمیان بھی عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ کیونکہ یہ دونوں قرطاس میں جمع ہوتے ہیں جبکہ لاطیر، اسود سے کالے کپڑے میں اور لااسود، طیر سے سفید کبوتر میں جدا ہوتا ہے۔

عموم وخصوص من وجہ اور تباین کلی کو جمع کرنے والا تباین جزئی ہے۔ اس پر دلیل قائم کرنے کیلئے ہم کہیں گے کہ۔

فرض یہ ہے کہ ب (طیر) X ح (اسود) ہے۔

اور مدعی یہ ہے کہ لاب (لاطیر) لاح (لااسود) سے تباین جزئی رکھتا ہے۔

دلیل۔

اگر لاطیر، لااسود سے تباین جزئی نہ رکھتا ہوتا۔

توان کے درمیان چار نسبتوں میں سے ایک مخصوص نسبت ہوتی۔

(۱) اگر لاطیر = لااسود ہوتا۔

تو لازم آتا ہے کہ طیر = اسود ہو۔ کیونکہ متساویان کے نقیض مساوی ہوتے ہیں جبکہ یہ خلاف فرض ہے۔

(۲) اگر لاطیر > لااسود ہو۔

تو طیر < اسود ہوتا۔ کیونکہ اعم کا نقیض اخص ہوتا ہے۔ جب کہ یہ بھی خلاف فرض ہے۔

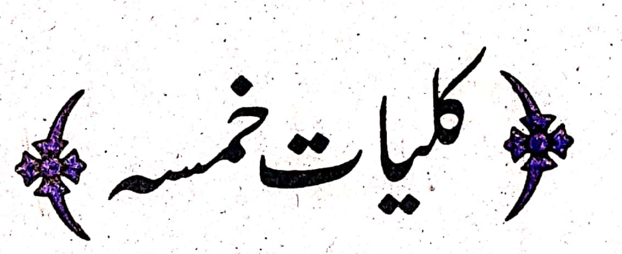
(۳) اگر لا طیر (لا ب) X لا اسود (لا ح) فقط ہوتا تو ایسا ہمیشہ ہوتا۔ جبکہ کبھی ان کے درمیان تباین کلی بھی ہوتا ہے۔

جیسا کہ لاحیوان اور انسان کی مثال میں گزر چکا ہے۔

(۴) اگر لا ب // لا ح فقط ہوتا تو یہ ہمیشہ ہوتا جب کہ کبھی ان کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہوتا ہے جیسا کہ لا طیر اور لا اسود کی مثال میں گزر چکا ہے۔ اس بناء پر معین ہوا کہ لا ب، لا ح سے تباین جزئی کے لحاظ سے تباین رکھتا ہے۔ اور یہی مطلوب ہے۔

(۴) متباینین کے نقیض بھی تباین جزئی والے متباین ہوتے ہیں

اسکی دلیل وہی سابقہ دلیل ہے۔ اور اس میں سوائے مثال کے اور کوئی تبدیلی نہیں ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان کے درمیان بعض مثالوں میں تباین کلی ہوتا ہے جیسے موجود اور معدوم۔ تو ان دونوں کے نقیض لا موجود اور لا معدوم ہیں۔ اور بعض دوسروں میں عموم وخصوص من وجہ ہوتا ہے۔ جیسے انسان اور حجر اور ان کے نقیض لا انسان اور لا حجر ہیں۔ اور ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے۔ کیونکہ یہ دونوں فرس میں جمع ہوتے ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے خود دوسرے میں جدا ہوتا ہے۔ تو لا انسان، لا حجر سے حجر میں اور لا حجر، لا انسان سے انسان میں جدا ہوتا ہے۔



کلیات خمسہ

کلی: ذاتی اور عرضی۔

ذاتی: نوع، جنس، اور فصل۔

عرضی: خاصہ اور عرض عام۔

کبھی سائل انسان کے بارے میں سوال کرتا ہے کہ وہ کون ہے؟

اور کبھی اس کے بارے میں سوال کرتا ہے.........وہ کیا ہے؟

تو کیا آپ دونوں سوالوں میں فرق پاتے ہیں؟ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ پہلا سوال اس کے شخصی ممیّزات کے بارے میں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ فلاں کا بیٹا، یا فلاں کتاب کا مئولف، یا فلاں کام کرنے والا، یا فلاں صفت والا، یا اس طرح کے اور جوابات کہ جن میں مسئول عنہ کو اپنے جیسے اشخاص کے درمیان سے معین کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور اگر جواب دینے والا، انسان کہے تو جواب غلط ہوگا۔ کیونکہ اس نے اسے اس جیسے انسان کے افراد سے تمیز نہیں دی ہے۔ اس زمانے میں اس سوال کے جواب کیلئے ھویة الشخصیه کی اصطلاح رائج ہے۔ جوکہ ھو کے کلمہ سے ماخوذ ہے۔ ان معلومات کے مثل جو نفوس کے دفتر میں کسی

شخص کے بارے میں لکھی جاتی ہیں۔

جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے تو اس کے ذریعے شخص کی اس حقیقت کے بارے میں سوال کیا جاتا ہے، جس میں وہ اپنے جیسے اشخاص کے ساتھ متفق ہے۔ اور سوال سے مقصود حقائق کے درمیان میں سے اسکی مکمل حقیقت کو معین کرنا ہے۔ نہ کہ اشخاص میں سے اسکی شخصیت کو۔ اور سوائے مکمل حقیقت کے اور کوئی جواب اس کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ تو آپ کہیں گے کہ انسان۔ نہ کہ فلاں کا بیٹا یا اس طرح کی اور چیزیں۔ اور نام رکھا جائے گا اس جواب کا کہ جو اس سوال کے بارے میں ہو: نوع۔

اور کلیات خمسہ میں سے یہ پہلی کلی ہے۔ عنقریب اسکی تعریف آئے گی۔

☆ کبھی سائل زید، عمر، خالد کے بارے میں سوال کرتا ہے۔ کہ یہ کیا ہیں؟

☆ اور کبھی زید، عمر، خالد اور اس گھوڑے اور اس شیر کے بارے میں سوال کرتا ہے۔ کہ یہ کیا ہیں؟

تو کیا آپ دونوں میں فرق پاتے ہیں؟ ان میں غور و فکر کریں تو آپ دیکھیں گے کہ پہلا سوال ان جزئیات کی حقیقت کے متعلق ہے جو کہ حقیقت میں متفق اور عدد میں مختلف ہیں۔ اور دوسرا سوال ان جزئیات کی حقیقت کے متعلق ہے جو کہ حقیقت اور عدد دونوں میں مختلف ہیں۔

پہلے کا جواب جزئیات میں موجود مشترک حقیقت کو مکمل طور سے بیان کرنا ہے۔ تو آپ کہیں گے کہ انسان۔ یہ وہی نوع ہے جس کا ذکر گزر چکا۔

اور دوسرے کا جواب بھی جزئیات میں موجود مشترک حقیقیت کو مکمل طور سے بیان کرنا ہے۔ تو آپ کہیں گے کہ حیوان۔ اسے کہا جاتا ہے: جنس۔

اور یہ کلیات خمسہ میں سے دوسری کلی ہے۔ اس بناء پر نوع اور جنس کی مندرجہ ذیل تعریف کرنا ممکن ہے۔

(۱) نوع۔

یہ ماھو کے جواب میں آنے ولی وہ مکمل حقیقت کہ جوان جزئیات کے درمیان مشترک ہے کہ جو عدد کے لحاظ سے جدا جدا ہیں۔

(۲) جنس۔

یہ ماھو کے جواب میں آنے والی وہ مکمل ہے کہ جو حقیقت کے اعتبار سے جدا جدا جزئیات کے درمیان مشترک ہے اور جب حقیقت کے اعتبار سے جزئیات جدا جدا ہوگئی تو لازمی ہے کہ قطعاعدد کے اعتبار سے ہی کثیر ہو۔

☆ کبھی سائل انسان اور فرس اور بندر کے متعلق سوال کرتا ہے کہ یہ کیا ہیں؟

☆ اور کبھی سائل صرف انسان کے متعلق سوال کرتا ہے کہ یہ کیا ہے؟

آپ ملاحظہ کریں کہ اس مرتبہ کلیات کے ہی متعلق سوال کیا گیا ہے۔ تو آپ ان دونوں سوالوں میں سے ہر ایک میں کونسے جواب کو مناسب دیکھتے ہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ پہلا سوال مختلف حقیقتوں کے متعلق ہے۔ جزئیات کے درمیان مکمل مشترک حقیقت کے ذریعے اس کا جواب دیا جائے گا۔ جو کہ جنس ہے تو آپ اس مثال میں کہیں گے حیوان۔ اور اسی سے معلوم ہو اکہ جنس اس سوال کے جواب میں بھی واقع ہوتی ہے جو نوع رکھنے والی مختلف الحقائق کلیات کے متعلق ہو۔ جیسا کہ اس سوال کے جواب میں بھی واقع ہوتی ہے جو کہ مختلف الحقائق جزئیات کے متعلق ہو۔

جہاں تک دوسرے سوال کا تعلق ہے تو یہ ایک ہی کلی کے متعلق ہے۔ اور مکمل اور صحیح جواب

کا حق اس مثال میں ہمارا حیوان ناطق کہنا ہے۔ پس جواب ذمہ داری اٹھاتا ہے جس کلی کے
متعلق سوال کیا گیا ہے اس کی ماہیت کی تفصیل کی اور اسے اس مکمل حقیقت کی جانب تحلیل کا
جس میں اس کا غیر اس کے ساتھ شریک ہے اور اس خصوصیت کی جانب تحلیل کرنے کا کہ جس
کی وجہ سے یہ اپنے ساتھ اس حقیقت میں شریک ہونے والوں سے جدا ہوا ہے۔ مجموع جواب
کو حد تام کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کے مقام پر آئے گا۔ اور وہ مکمل مشترک حقیقت جو کہ جواب
کا پہلا جزء ہے۔ وہ جنس ہے جو کہ گزر چکا۔ اور تمیز دینے والی خصوصیت جو کہ جواب کا دوسرا
جزء ہے وہ ہے : فصل۔

یہ کلیات میں سے تیسری کلی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ فصل ماہیت کے مفہوم کا جزء ہوتا
ہے۔ لیکن وہ جزء جو اس سے مخصوص ہو اور اسے دوسروں سے تمیز دے۔ جیسا کہ جنس ماہیت کا وہ
مشترک جز ہوتا ہے جو کہ دوسری ماہیتوں کا بھی جزء ہوتی ہے۔

باقی ایک شیء رہ گئی ہے جسکا ذکر کرنا سزاوار ہے۔ وہ یہ کہ ہم کیسے سوال کریں گے کہ جواب
میں صرف فصل واقع ہو۔

واضح لفظوں میں صرف فصل کس سوال کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔

ہم کہیں گے کہ فصل اس سوال کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ جب ہم ماہیت کی اس
خصوصیت کے متعلق سوال کریں جس کے ذریعے وہ ماہیت اپنے غیر سے تمیز پاتی ہے۔ بعد
اس کے کہ ہم پہچان چکے ہوں اس مکمل حقیقت کو کہ جو اس کے اور اس کے غیر کے درمیان
مشترک ہے۔

اگر ہم دور سے ایک سایہ دیکھیں اور یہ پہچان لیں کہ وہ حیوان ہے۔ جب کہ اس کی
خصوصیت سے جاہل ہوں تو ہم اپنی طبیعت سے سوال کریں گے کہ کونسا حیوان اس کی ذات میں

ہے؟ اور اگر ہم نے صرف یہ جان لیا ہو کہ وہ جسم ہے تو کہیں گے کہ کون سا جسم اس کی ذات میں ہے؟ اگر آپ چاہیں تو فی ذاتہ کے بدلے فی جوہرہ (اپنے جوہر میں) یا حقیقتہ (اپنی حقیقت میں) کہہ سکتے ہیں۔ پہلے کا جواب فقط ناطق ہے۔ جو کہ انسان کی فصل ہے۔ یا صاہل جو کہ فرس کی فصل ہے۔ اور دوسرے کا مثلاً حساس ہے جو کہ حیوان کی فصل ہے۔

پس ہمارا یہ کہنا کیا درست ہے کہ فصل ''ای شیء'' کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ اور شیء اس جنس کے متعلق کنایہ ہے جسے فصل کے متعلق سوال کرنے سے پہلے پہچانا جا چکا ہے۔ اس بناء پر فصل کی مندرجہ ذیل تعریف کرنا درست ہے۔

فصل: یہ اس ماہیت کا جزء ہے جس کے ساتھ وہ مختص ہے جو کہ ''ای شیء ھو فی ذاتہ'' کے جواب میں واقع ہوتا ہے۔

تقسیمات

(۱) نوع: حقیقی اور اضافی۔

(۲) جنس: قریب، بعید اور متوسط۔

(۳) نوع: اضافی؛ عالی، سافل اور متوسط۔

(۴) فصل: قریب اور بعید (۲) مقوم اور مقسم۔

(۱) لفظ نوع دو معناوں کے درمیان مشترک ہے۔ ایک حقیقی جو کہ کلیات خمسہ میں سے ایک ہے۔ جسکا تذکرہ گزرا اور دوسری اضافی اس سے مقصود وہ کلی ہے جس کے اوپر جنس ہو تو وہ نوع ہے اس جنس کی بہ نسبت جو کہ اس کے اوپر ہے۔ چاہے وہ نوع حقیقی ہو یا نہ ہو جیسے انسان اپنی جنس کی بہ نسبت جو کہ حیوان ہے۔ اور جیسے حیوان

اپنی جنس کی بہ نسبت جو کہ جسم نامی ہے۔اور جیسے جسم نامی جسم مطلق کی بہ نسبت اور جیسے جسم مطلق جوہر کی بہ نسبت۔

(۲) کبھی کلیات کا ایسا سلسلہ تشکیل پاتا ہے۔کہ ان میں بعض،بعض کے تحت مندرج ہو جاتے ہیں۔جیسے گزشتہ سلسلہ جو انسان سے شروع ہوتا ہے اور جوہر پر ختم ہوتا ہے۔تو جب آپ انسان سے اوپر کی طرف چلیں گے تو اسکی ابتدا نوع سے ہوتی ہے۔جو کہ مثال میں انسان ہے۔اور اس کے بعد جنس ادنی ہے جو کہ جنسوں کے سلسلہ کی ابتدا ہے۔اور اسے جنس قریب کہتے ہیں۔کیونکہ یہ نوع سے قریب ترین ہے۔اسے جنس سافل بھی کہا جاتا ہے۔جو کہ مثال میں حیوان ہے۔

پھر اس جنس کے اوپر ایک جنس ہے جس کے اوپر جنس اعلی ہے۔یہاں تک کہ اس جنس پر اختتام ہو جسکے اوپر اور جنس نہ ہو اور اسے جنس بعید،جنس عالی اور جنس الاجناس کہا جاتا ہے جو کہ اس مثال میں جوہر ہے جہاں تک تعلق ان کا ہے جو کہ سافل اور عالی کے دومیان ہے تو اسے جنس متوسط کہا جاتا ہے اسے بعید بھی کہا جاتا ہے۔جیسے جسم مطلق اور جسم نامی۔تو جنس اس بناء پر قریب اور بعید اور متوسط یا سافل اور عالی اور متوسط ہوتی ہے۔

(۳) اگر آپ سلسلہ میں جنس اجناس سے ابتدا کرتے ہوئے اس کے نیچے کی طرف اترتے چلیں یہاں تک کے آپ نوع پر اختتام کریں جسکے نیچے اور کوئی نوع نہیں ہے۔تو جو جنس الاجناس کے بعد ہوگا اسے نوع عالی کہا جائے گا۔اور یہ نوع اضافی کے سلسلہ کی ابتدا ہے۔جو کہ مثال میں جسم مطلق ہے۔اور اسکی آخر یعنی سلسلہ کی انتہاء کو نوع الانوع یا نوع سافل کہا جاتا ہے۔جو کہ مثال میں انسان ہے۔جہاں تک تعلق ان کا ہے جو عالی اور سافل کے درمیان ہیں تو وہ

متوسط ہیں۔ جیسے حیوان اور جسم نامی۔تو جسم نامی جنس متوسط اور نوع متوسط ہے۔

تو نوع اضافی عالی، متوسط اور سافل ہیں۔

تنبیہ:

گزشتہ بحث سے واضح ہوگیا کہ ہر متوسط کیلئے لازم ہے۔ کہ اپنے مافوق کیلئے نوع اور ماتحت کیلئے جنس ہو۔نوع اور جنس متوسط کبھی ایک ہوتے ہیں۔ جب کلیات کا سلسلہ چار سے بنا ہو۔اور کبھی زیادہ جب سلسلہ چار سے زیادہ سے بنا ہو۔

پہلی مثال۔

پانی جو کہ اس سائل کے تحت مندرج ہے۔ کہ جو اس جسم کے تحت مندرج ہے۔ کہ جو جوہر کے تحت مندرج ہے۔

یا سفید جو کہ اس رنگ کے تحت مندرج ہے۔ کہ جو اس کیف محسوس کے تحت مندرج ہے۔ کہ جو کیف کے تحت مندرج ہے۔

دوسری مثال۔

انسان کا سلسلہ جوہر تک جو کہ پانچ کلیوں سے بنایا گیا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ یا متساوی الساقین (برابر زاویے والا) جو کہ اس کے مثلث کے تحت مندرج ہے۔ جو کہ اس شکل مستقیم الاضلاع کے تحت مندرج ہے۔ کہ جو اس شکل مستوی میں داخل ہے۔ کہ جو اس شکل میں داخل ہے۔ کہ جو کم میں داخل ہے۔ یہ سلسلہ چھے کلیوں سے بنایا گیا ہے۔ جن میں متوسط انواع تین ہیں۔ مثلث، شکل مستقیم اضلاع اور شکل مستوی۔ متوسط اجناس بھی تین ہیں شکل مستقیم

الاضلاع ،شکل مستوی اور شکل۔

(۴) ہر نوع اضافی کیلئے ایسی فصل کا ہونا ضروری ہے جو کہ اسکی ماہیت کا ایسا جزء ہو کہ جو اس کی ماہیت کو تقویم پہنچائے اور اس دوسرے ان انواع سے جدا کرے کہ جو اس کے عرض میں ہیں اور اس کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں کہ جو اس کے اوپر ہے جیسے جنس کو تقسیم کیا جاتا ہے دو قسموں کی طرف کہ دونوں میں سے ایک اسی فصل کی نوع ہو اور دونوں میں سے دوسری وہ کہ جو اس کے علاوہ ہے۔ جیسے حساس جو کہ حیوان کیلئے مقوم (تقویت دینے والا) ہے اور جسم نامی کو حیوان اور غیر حیوان میں تقسیم کرنے والا ہے۔ تو کہا جائے گا کہ جسم نامی، حساس اور غیر حساس ہوتا ہے۔

لیکن وہ فصل جو کہ اپنے مساوی نوع کو تقویت دے تو اس کے لئے لازم ہے کہ اپنے نیچے آنے والی انواع کو بھی تقویت دے۔ تو حساس جو حیوان کا مقوم ہے انسان اور اس کے علاوہ بقیہ حیوان کا بھی مقوم ہے۔ کیونکہ عالی کو تقویم دینے والی فصل کیلئے عالی کا جزء ہونا لازم ہے۔ اور عالی، سافل کا جزء ہوتا ہے۔ اور جزء کا جزء، جزء ہوتا ہے۔ تو وہ فصل جو عالی کیلئے مقوم ہے وہ سافل کا جزء ہوتا ہے۔ تو اس کا بھی مقوم بنے گا۔

عمومی قاعدہ ہمارا یہ کہنا ہے کہ عالی کا مقوم سافل کا مقوم ہوتا ہے۔ اسکا برعکس نہیں ہوتا ہے۔ اور فصل کو بھی جب مقایسہ کیا جائے اس کی مساوی نوع سے تو اسے فصل قریب کہا جائے گا۔ جیسے حساس حیوان کی بہ نسبت۔ اور ناطق، انسان کی بہ نسبت۔ اور اگر اسکا مقایسہ کیا جائے اس نوع سے جو اس کے نیچے والی نوع ہے تو اسے فصل بعید کہا جائے گا۔ جیسے حساس انسان کی بہ نسبت۔

خلاصہ۔

ایک ہی فصل کو دو اعتباروں سے قریب اور بعید سے موسوم کیا جاتا ہے۔اور دو اعتباروں سے اسے مقوم اور مقسم سے موسوم کیا جاتا ہے۔

ذاتی اور عرضی۔

ذاتی اور عرضی کیلئے منطق میں بہت ساری اصطلاحات ہیں جنکے معانی مختلف ہوتی ہیں۔ابھی ان کو پیش کرنا ہمارے لئے مہم نہیں ہے۔سوائے ان کی اس باب سے مخصوص اصطلاح کو۔یہ وہی ہے جسے انہوں نے کتاب ایساغوجی کا نام دیا ہے۔یعنی کلیات خمسہ کی کتاب۔منطق کے مئوسس حکیم ارسطو کی وضع کے مطابق۔ہم پر لازم تھا کہ ہم اس اصطلاح کو کلیات خمسہ کی بحث کی ابتداء میں پیش کرتے اگر ہمارا ارادہ پہلے آنے والی تینوں کلیات کی شرح کو پہلے پیش کر کے اس سے مقصود معنی کی وضاحت کرنا نہ ہوتا۔تو ہم کہیں گے کہ

(۱) ذاتی۔

وہ محمول ہے جس سے موضوع کی ذات تقویت حاصل کرتی ہے۔اور وہ ذات موضوع سے خارج نہیں ہوتا اور ہمارا مقصد وہ چیز کہ موضوع کی ذات جس کے ذریعے تقویت حاصل کرتی ہے سے یہ ہے کہ موضوع کی ماہیت متحقق نہیں ہوتی سوائے اس کے ذریعے تو وہ اسکا قوام ہوتا ہے۔چاہے وہ خود ماہیت ہو جیسے انسان کہ جو زید اور عمر پر حمل کیا جاتا ہے۔یا ماہیت کا جزء ہو جیسے کہ حیوان جو کہ انسان پر حمل کیا جاتا ہے۔یا ناطق جو کہ اس پر حمل کیا جاتا ہے۔تو خود ماہیت یا اس کے جزء کو ذاتی کہتے ہیں۔

اس بناء پر ذاتی نوع، جنس اور فصل پر عمومیت رکھتی ہے۔کیونکہ نوع افراد کی ذات میں داخل خود ماہیت ہے۔جنس اور فصل اسکی ذات میں داخل ہونے والے دو جزء ہیں۔

(۲) عرضی۔

وہ محمول جو موضوع کی ذات سے خارج ہو اور اس کے تمام ذاتیات سے مقوم ہو جانے کے بعد اس سے ملحق ہو جیسے ضاحک جو کہ انسان پر لاحق ہوتا ہے۔ یا ماشی جو کہ حیوان پر لاحق ہوتا ہے یا متحیز (جگہ گھیرنے والا) جو کہ جسم پر لاحق ہوتا ہے۔

جب یہ اصطلاح واضح ہو گئی تو اب ہم کلیات خمسہ کی بقیہ بحث میں داخل ہوتے ہیں۔ ان میں سے عرضی کے اقسام باقی رہ گئیں تھیں تو عرضی تقسیم ہوتا ہے۔

خاصہ اور عرض عام۔

کی طرف کیونکہ یا تو عرضی اپنے موضوع سے مخصوص ہوگا جس پر حمل کی گیا ہے۔ یعنی اس کے علاوہ پر عارض نہیں ہوتا ہوگا تو یہ خاصہ ہے چاہے یہ اپنے موضوع کے مساوی ہو جیسے ضاحک، انسان کی بہ نسبت یا چاہے اپنے موضوع کے بعض افراد سے مخصوص ہو۔ جیسے شاعر، خطیب، مجتہد جو کہ انسان کے بعض افراد پر عارض ہوتے ہیں۔ یا چاہے نوع حقیقی کیلئے ہو جیسے گزشتہ مثالیں یا جنس متوسط کیلئے جیسے متحیز جسم کے لئے خاصہ ہے۔ اور ماشی حیوان کیلئے خاصہ ہے۔ یا جنس الاجناس کیلئے ہو جیسے، کسی موضوع میں نہ پایا جانے والا،، جوہر کا خاصہ ہے۔

یا اپنے موضوع کے علاوہ پر بھی عارض ہوتا ہوگا۔ یعنی اس کے ساتھ مختص نہیں ہوگا۔ تو یہ عرض عام ہے۔ جیسے ماشی انسان کی نسبت۔ پرندہ، کوئے کی نسبت۔ جگہ گھیرنے والا حیوان کی نسبت یا جسم نامی کی نسبت۔

اس بناء پر خاصہ اور عرض عام کی مندرجہ ذیل تعریف کرنا ممکن ہے۔

الخاصہ۔

ایسی کلی کہ جو خارجی ہو اور اس کو خاص طور سے اپنے موضوع پر حمل کیا گیا ہے

العرض العام۔

ایسی کلی کہ جو خارجی ہو اور جس کو اس کے موضوع اور اس کے غیر پر حمل کیا گیا ہو۔

تنبیہات وتوضیحات۔

(۱) کبھی ایک شی ایک موضوع کی بہ نسبت خاصہ ہوتی ہے۔ اور دوسرے کی بہ نسبت عرض عام ہوتی ہے۔ جیسے ماشی یہ حیوان کیلئے خاصہ اور انسان کیلئے عرض عام ہے۔ اور اس کے مثل کسی موضوع میں نہ پایا جانے والا موجود اور متحیز اور اس کی طرح کی وہ چیزیں جو اجناس پر حمل ہوتی ہیں۔

(۲) کبھی ایک شی ایک موضوع کی بہ نسبت عرض اور دوسرے کی بہ نسبت ذاتی ہوتی ہے۔ جیسے رنگ یہ جسم کا خاصہ باوجود اس کے کہ سفید، سیاہ وغیر کیلئے جنس ہے۔ اور اس کے مثل مفرق البصر ہے۔ تو یہ عرضی ہے جسم کی بہ نسبت ساتھ ہی ابیض کیلئے فصل ہے۔ کیونکہ ابیض کی تعریف ہے: ملون مفرق البصر۔

(۳) خاصہ اور فصل کبھی مفرد ہوتے ہیں اور کبھی مرکب ان دونوں میں مفرد کی مثال ضاحک اور ناطق۔ خاصہ میں سے مرکب کی مثال ہمارا انسان کیلئے سیدھا کھڑا ہونے والا اور کھال کو ظاہر کرنے والا (منتصب القامة بادی البشرہ) کہنا۔ فصل میں سے مرکب کی مثال ہمارا حیوان کیلئے حساس متحرک بالارادہ کہنا ہے۔

الصنف۔

(۴) گزر چکا کہ فصل نوع کو تقویت دیتا ہے۔ اور اسے اس کی جنس کے انواع سے جدا کرتا ہے یعنی اس جنس کو تقسیم کرتا ہے۔ یا آپ کہیے کہ جنس کو نوع، نوع بنادیتا ہے۔ مگر خاصہ اپنے ساتھ مختص ہونے والی کلی کو قطعا تقویت نہیں دیتا مگر یہ کہ اسے اپنے غیر جدا کر دیتا ہے۔ یعنی یہ اس کو تقسیم کر دیتا ہے جو اس کلی کے اوپر ہے۔ تو یہ اس لحاظ سے فصل کی طرح ہے کہ جنس کو تقسیم کرتا ہے اور اس پر یہ بات بھی زیادہ ہے کہ وہ عرض عام کو بھی تقسیم کرتا ہے۔ جیسے کسی موضوع میں نہ پایا جانے والا موجود جو کہ موجود کو جوہر اور غیر جوہر میں تقسیم کرتا ہے۔

اور اس پر یہ بھی زیادہ ہے کہ وہ اسی طرح نوع کو بھی تقسیم کرتا ہے۔ یہ اس وقت جب خاصہ نوع کے بعض افراد سے مخصوص ہو جیسے کہ پہلے گزر چکا ہے۔ جیسے شاعر جو انسان کو تقسیم کرتا ہے۔
نوع کی اس تقسیم کو منطقیوں کے اصطلاح میں تصنیف کہا جاتا ہے۔ اور نوع کے ہر قسم کو صنف کہا جاتا ہے۔

(۱۴) پس صنف ہر وہ کلی جو نوع سے اخص ہو اور اس کی مکمل حقیقت میں نوع کی بقیہ اصناف کے ساتھ مشترک ہو۔ اور اس سے ایک ایسے امر کی وجہ سے جدا ہو کہ جو عارض ہوا ہو اور حقیقت سے خارج ہو۔ تصنیف تنویع کی طرح ہے۔ مگر یہ کہ تنویع جنس کے لئے ان فصول کے اعتبار سے ہوتی ہے کہ جو اقسام کی حقیقت میں داخل ہوتی ہے۔ اور تصنیف اقسام کی حقیقت سے خارجی خواص کے لحاظ سے نوع کے لئے ہوتی ہے۔ جیسے انسان کو شرقی اور غربی میں صنف بنانا، عالم اور جاہل میں مرد اور عورت میں یا گھوڑے کو اصلی اور ہجین (خراب نسل کا) میں صنف بنانا یا نخل کو ذہدی (ذیادہ مدت تک رہنے والی خشک کھجور) برنی (جلدی خراب ہونے والی کھجور) اور عمرانی (چھوارا) میں

صنف بنانا اوراس طرح حقیقت سے خارجی عارض ہونے والے امور کے لحاظ سے انواع کی بہت سی تقسیمات۔

الحمل اوراسکی انواع۔

کلیات خمسہ میں سے ہرایک کو ہم نے محمول سے تعبیر کیا۔اوراشارہ کیا تھا کہ کلی محمول ذاتی اورعرضی پر تقسیم ہوتی ہے۔یہ بات توضیح اور بیان کی محتاج ہے۔

کیونکہ سائل کبھی سوال کرتا ہے۔اور کہتا ہے نوع کبھی جنس پر حمل ہوتی ہے۔جیسا کہ کہا جاتا ہے مثلا حیوان انسان، فرس اور اونٹ ہے۔۔۔آخر تک۔جبکہ ساتھ ہی انسان، حیوان کی بہ نسبت اس کے لئے ذاتی نہیں ہے۔کیونکہ نہ وہ اسکی مکمل حقیقت ہے اور نہ اسکا جزء ہے۔اور نہ ہی عرضی خارجی ہے۔تو کیا عرضی اور ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ ہے یا کیا ہے؟

اور کبھی سوال کرتا ہے۔اور کہتا ہے حد تام نوع اور جنس پر حمل کی جاتی ہے۔جیسے کہا جاتا ہے۔انسان حیوان ناطق ہے۔حیوان جسم نامی دوسرے مرحلے میں حساس متحرک بالارادہ ہے۔اوراس بناء پر حد تام کلی محمول ہے۔اوروہ موضوع کی تمام حقیقت ہے جبکہ وہ اسکی نوع نہیں ہے اور نہ جنس ہے اور نہ فصل۔تو مناسب ہے کہ اس کو ذاتی کیلئے چوتھی قسم قرار دیا جائے۔بلکہ اسے ذاتی کہنا مناسب ہی نہیں ہے۔کیونکہ وہ خود اپنی ذات ہے۔اورخودشی کواس کی ذات سے نسبت نہیں دی جاتی اور نہ ہی عرضی ہے کیونکہ وہ اپنے موضوع سے خارج نہیں ہے۔تو ذاتی اور عرضی کے درمیان واسطہ کا ہونا لازمی آئے گا۔

اور کبھی تیسری مرتبہ سوال کرتا ہے۔اور کہتا ہے کہ منطقی کہتے ہیں: ضحک (ہنسنا) انسان کیلئے خاصہ ہے۔اور مشی (چلنا) اس کے لئے عرض عام ہے۔جبکہ ضحک اور مشی کوانسان پر حمل نہیں کیا

جا سکتا تو کہا نہیں جاتا کہ انسان ضحک ہے۔حالانکہ آپنے ذکر کیا کہ تمام کلیات کو ان کے موضوعات پر حمل کیا جاتا ہے تو اس میں راز کیا ہے؟

لیکن جب اس سائل کے لئے حمل سے مقصود واضح ہو جائے تو اس کے سامنے کلام منقطع ہو جائے گا کیونکہ حمل کیلئے تین تقسیمیں ہیں۔اور یہاں پر اس سے ہر تقسیم میں سے بعض اقسام مراد ہیں تو ہم کہیں گے کہ۔

(۱) حمل: طبعی اور وضعی ہوتا ہے۔

آپ جان لیجئے کہ ہر محمول کلی حقیقی ہی ہوتا ہے۔کیونکہ جزئی حقیقی کو جزئی ہونے کے لحاظ سے اپنے غیر پر حمل نہیں کیا جا سکتا اور ہر کلی جو کہ مفہوم کے حساب سے اعم ہو تو اس کو طبیعتا اس چیز پر حمل کیا جاتا ہے جو اس سے مفہوم کے اعتبار سے اخص ہو۔جیسے حیوان کا انسان پر حمل ہونا اور انسان کا محمد پر بلکہ ناطق کا انسان پر حمل ہونا اور اسطرح کو حمل طبعی کہا جاتا ہے۔یعنی طبعیت اس کا تقاضا کرتی ہے اور اسکا انکار نہیں کرتی۔

مگر اس کے برعکس جو کہ مفہوم کے لحاظ سے اخص کا اعم پر حمل کرنا ہے تو یہ حمل طبعی نہیں ہے۔بلکہ وضع اور جعل کے لحاظ سے ہے۔کیونکہ طبعیت اسکا انکار کرتی ہے۔اور قبول نہیں کرتی اسی لئے اسے حمل وضعی یا جعلی کہا جاتا ہے۔

اور ان کی مراد، مفہوم کے لحاظ سے اعم، سے، مصداق کے لحاظ سے اعم، کے علاوہ ہے۔ جس کے اوپر گفتگو نسبت میں پہلے آچکی ہے کہ یقیناً اعم سے کبھی اخص اور اس کے غیر کے افراد میں موجود ہونے کے اعتبار سے اعم مراد لیا جاتا ہے۔جیسے حیوان، انسان کی بہ نسبت اسے نسب میں شمار کیا جاتا ہے۔اور کبھی اس سے فقط مفہوم کے اعتبار سے اعم مراد لیا جاتا ہے۔اگرچہ وجود کے لحاظ سے مساوی ہو جیسے ناطق، انسان کی بہ نسبت۔تو اسکا مفہوم وہ شی ہے جسکے لئے نطق ہو

اس شیٔ کے انسان ہونے یا نہ ہونے کی طرف توجہ کئے بغیر صرف ناطق کا ہمیشہ انسان کی صورت میں ہونا اس کا استفادہ مفہوم سے خارج چیز سے ہوتا ہے۔

تو ناطق مفہوم کے لحاظ سے انسان سے اعم ہے اور اسی طرح ضاحک بھی اگر چہ وجود کے اعتبار سے دونوں اس کے مساوی ہیں۔ اور اسی طرح تمام مشتقات اس خصوصیت پر دلالت نہیں کرتے جوان کے لئے کہی جاتی ہے۔ جیسے ساہل، گھوڑے کی بہ نسبت یا باغم ہرن کیلئے، صادح، بلبل کیلئے یا ماشی حیوان کیلئے ہے۔

جب یہ واضح ہو گیا تو پہلے سوال کا جواب ظاہر ہو گیا کیونکہ کلیات خمسہ میں محمول سے مقصد طبیعت کے لحاظ سے محمول ہے نہ کہ مطلق طور پر۔

(۲) حمل: ذاتی اولی اور شایع صناعی ہوتا ہے۔

آپ جان لیجیے کہ حمل کے معنی دو چیزوں کے درمیان اتحاد ہونا ہے۔ کیونکہ اس کے معنی ''یہ یہ ہے'' ہے۔ اور یہ معنی جس طرح دو چیزوں کے درمیان اتحاد کو طلب کرتا ہے۔ اسی طرح ان کے درمیان مغایرت کا بھی تقاضہ کرتا ہے تاکہ فرض کے مطابق دو چیزیں ہو سکیں اگر ایسا نہ ہوتا فقط ایک شیٔ ہوتی نہ کہ دو۔

اس بناء پر حمل میں ایک لحاظ سے اتحاد اور دوسرے لحاظ سے اختلاف لازمی ہے تاکہ حمل درست ہو سکے اس لئے دو متباین میں حمل درست نہیں ہے کیونکہ ان کے درمیان اتحاد نہیں ہے۔ اور شیٔ کا اپنے اوپر بھی حمل درست نہیں ہے۔ کیونکہ شیٔ اپنے آپ سے مغایرت نہیں رکھتی۔ پھر بے شک یہ اتحاد یا تو مفہوم میں ہوگا تو مغایرت کا اعتباری ہونا لازمی ہے۔ تو اس وقت حمل سے قصد کیا جاتا ہے کہ موضوع کا مفہوم بعینہ محمول کا مفہوم اور اسکی ماہیت ہے۔ جہات میں سے ایک جہت میں دونوں کی مغایرت کو ملاحظہ کرنے کے بعد۔ جیسے ہمارا

یہ قول کہ انسان حیوان ناطق ہے۔ تو انسان اور حیوان ناطق کا مفہوم ایک ہی ہے۔ مگر ان کے درمیان تغایر اجمال اور تفصیل کے لحاظ سے ہے۔ حمل کی اس نوع کو حمل ذاتی اولی کہا جاتا ہے۔ یا اتحاد وجود اور مصداق میں ہوتا ہے۔ اور اختلاف مفہوم کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ تو اس وقت حمل، موضوع کا محمول کے مفہوم اور مصادیق کے افراد میں سے ہونے کی طرف رجوع کرے گا۔ جیسے ہمارا یہ قول انسان حیوان ہے۔ تو انسان کا مفہوم حیوان کے مفہوم کے علاوہ ہے۔ لیکن جس پر بھی انسان صدق آئے گا۔ اس پر حیوان بھی صدق آئے گا۔ حمل کی اس نوع کو حمل شائع صناعی یا حمل متعارف کہا جاتا ہے۔ کیونکہ صناعت علوم میں معروف استعمال میں یہی رائج ومشہور ہے۔

جب یہ بیان واضح ہو جائے گا تو دوسرے سوال کا جواب ظاہر ہو جائے گا کیونکہ کلیات کے باب میں محمول سے مقصد حمل شایع صناعی کے لحاظ سے محمول ہے۔ اور حد تام کا حمل، حمل ذاتی اولی میں سے ہے۔

(۳) حمل: مواطاۃ یا اشتقاق ہوتا ہے۔

جب ہم کہتے ہیں انسان ضاحک ہے تو اس جیسے حمل کو حمل مواطاۃ یا حمل ھوَ ھوَ کہا جائے گا۔ اسکا معنی یہ ہے کہ موضوع کی ذات ہی خود محمول ہے۔ اگر آپ چاہیں تو کہیے کہ اسکا معنی یہ ہے کہ یہ یہ ہے۔ اور مواطات کا معنی اتفاق ہے۔ اور تمام کلیات خمسہ کہ ان کے بعض کو دوسرے بعض پر اور ان کے افراد پر اسی حمل کے ذریعہ حمل کیا جاتا ہے۔

ان کے نزدیک حمل کی دوسری نوع بھی ہے جسے حمل اشتقاق یا حمل ذوھو کہا جاتا ہے۔ جیسے ضحک کا انسان پر حمل ہونا تو آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ انسان ضحک ہے۔ بلکہ ضاحک یا ذوضحک ہے۔ اسے حمل اشتقاق یا ذوھو کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس محمول کا اس سے اسم

مشتق بنائے بغیر جیسے ضاحک یا اس کی طرف ذو کا اضافہ کئے بغیر اسے اس کے موضوع پر حمل کرنا درست نہیں ہے۔ تو مشتق جیسے ضاحک کو محمول بالمواطات، اور جس سے مشتق بنا ہے اسے محمول بالاشتقاق کہا جائے گا۔

مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ محمول بالاشتقاق جیسے ضحک مشی اور حس کلیات خمسہ کے اقسام میں داخل نہیں ہیں۔ تو یہ کہنا درست نہیں کہ ضحک انسان کا خاصہ ہے اور نہ ہی لون جسم کا خاصہ ہے۔ اور نہ ہی حس حیوان کا فصل ہے۔ بلکہ ضاحک اور ملون ہی خاصہ ہیں اور حساس ہی فصل ہے.........اور اسی طرح۔ اگر لوگوں کے کلام میں اسطرح کی کوئی چیز واقع ہوئی ہے تو یہ تعبیر میں ایسی نرمی ہے کہ جو کبھی مبتدی کی فکروں کو مشوش کر دیتی ہے۔ چونکہ آپ بعض کو دیکھتے ہیں کہ تعبیر ضحک سے کرتے ہیں اور ارادہ اس سے ضاحک کا کرتے ہیں اسی کے ذریعے تیسرے سوال کا جواب ظاہر ہو گا۔

ہاں رنگ سفید کی بہ نسبت کلی ہے۔ اور اسکی جنس بھی ہے۔ کیونکہ آپ لون کو بیاض پر حمل مواطاۃ والا حمل کریں گے تو کہیں گے کہ البیاض لون (سفید رنگ ہے)۔ البتہ رنگ اور سفیدی جسم کی بہ نسبت ان کلیات میں سے نہیں ہیں جن کو اس پر حمل کیا جاتا ہے۔

عروض کا معنی حمل ہے۔

پھر آپ پر یہ بات مشتبہ نہ رہے کہ آپ کہنے لگیں: آپ نے یقیناً کہا تھا کہ خارجی کلی اگر فقط اپنے موضوع پر حمل ہو تو یہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے۔ اور ضحک یقیناً انسان پر عارض ہوتا ہے۔ اور اسی سے مختص ہے۔ تو نتیجہ اسکا خاصہ ہونا لازم ہے۔

یقیناً ہمارا اس باب میں مقصود عروض کے بیان کے ذریعے اس اشتباہ کو دور کرنا ہے۔ تو اس سے مراد حمل عرضی ہے نہ کہ ذاتی۔ اس بناء پر ضحک اس معنی کے لحاظ سے انسان پر عارض نہیں

ہوتا اور جب کہا جاتا ہے کہ انسان پر عارض ہوتا ہے تو عروض کے دوسرے معنی کے لحاظ سے ہے۔ جو کہ اس میں پایا جانا ہے۔

علماء منطق کے نزدیک ایک دوسری تعبیر ہے جو اشتباہ کا سبب بنتی ہے۔ وہ انکا یہ کہنا ہے کہ خارجی کلی عرض خاص اور عرض عام ہوتی ہے۔ تو وہ عرض کا خارجی کلی پر اطلاق کرتے ہیں۔ اور پھر ضحک جیسے کے لئے کہتے ہیں کہ یہ عرض ہے۔ جبکہ پہلی تعبیر میں عرض سے ان کی مراد عرضی ہے جو کہ ذاتی کے مقابل ہے۔ اور دوسری میں عرض سے مراد موضوع میں پائی جانے والی چیز ہے جو کہ اس جوہر کے مقابل آتی ہے جو کہ کسی موضوع میں نہیں ہوتا۔

رنگ جیسی چیزوں کو دوسرے معنی کے اعتبار سے عرض کہتے ہیں کیونکہ یہ کسی موضوع میں موجود ہوتی ہے۔ لیکن پہلے معنی کے اعتبار سے اسے عرض کا نام دینا کبھی بھی درست نہیں ہے کیونکہ جسم کی بہ نسبت اس کو اس پر حمل مواطات والا حمل نہیں کیا جا سکتا اور نا ہی اس سے نیچے والی انواع کی بہ نسبت جیسے سیاہی اور سفیدی تو وہ ان کے لئے جنس ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔ تو اس وقت یہ ذاتی ہے نہ کہ عرضی۔

عرضی کی تقسیمات

عرضی: لازم اور مفارق۔

(۱) لازم۔

جسکا اپنے موضوع سے جدا ہونا عقلی طور پر محال ہو جیسے تین کیلئے طاق، چار کیلئے جفت اور آگ کیلئے حرارت کی صفت۔۔۔

(۲) المفارق۔

جسکا اپنے موضوع سے جدا ہونا عقلی طور پر محال نہ ہو جیسے انسان کے وہ اوصاف جو اس کے افعال اور احوال سے مشتق ہوتے ہیں جیسے قائم، قاعد، نائم، صحت مند، بیمار اور اسی طرح۔ اگر چہ یہ کبھی بھی جدا نہ ہوتا ہو تو آپ دیکھتے ہیں کہ آنکھ کو نیلی سے صفت دینا جو کہ آنکھ کے وجود سے جدا نہیں ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسے عرضی مفارق میں شمار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر نیلی کو زائل کرنے کیلئے کوئی حیلہ ممکن ہوتا تو یہ محال نہ ہوتا اور آنکھ بھی آنکھ رہتی۔ اور یہ لازم کے مشابہ نہیں ہے پس اگر کسی حیلے پر قدرت آجاتی اور تین سے تاک ہونے کی صفت زائل کر دی جاتی تو تین، تین کے طور پر باقی نہ رہا ہوتا اور اگر قادر ہوا جاتا اور حرارت کی صفت کو آگ سے زائل کر دیا جاتا تو آگ کا وجود بھی ختم ہو جاتا اور یہ معنی ہے عقلا جدا ہونے کے ممتنع ہونے کا۔

لازم بین اور غیر بین ہوتا ہے۔

بین، بین بالمعنی الاخص اور بین بالمعنی الاعم ہوتا ہے۔

(۱) بین بالمعنی الاخص۔

جس میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور لازم آئے دوسری کسی شئی کو درمیان میں لانے کی ضرورت کے بغیر۔

(۲) البین بالمعنی الاعم۔

جس میں لازم کے، ملزوم کے تصور اور نسبت کے تصور سے ان کے درمیان ملازمہ کا یقین ہونا لازم آئے۔ جیسے دو چار کا نصف ہے یا آٹھ کا ایک چوتھائی ہے۔ جب آپ دو کا تصور کریں گے تو کبھی غافل ہوں گے کہ یہ چار کا نصف یا آٹھ کا ربع ہے۔ لیکن اجب آپ آٹھ کا بھی تصور کریں گے مثلا اور ان کے درمیان نسبت کا بھی تصور کریں تو یقین کرلیں گے

کہ یہ اسکا ربع ہے۔اوراسی طرح جب آپ چار کا تصور کرلیں گے اوران کے درمیان نسبت کا بھی تو یقین کرلیں گے کہ یہ اسکا نصف ہے۔اسی طرح اعداد میں بعض کی بعض کی طرف نسبت میں۔ذی المقدمہ کے واجب ہونے سے مقدمہ کے واجب ہونے کا لازم آنا بھی اسی باب میں سے ہے۔توجب آپ نماز کے وجوب کا تصور کریں گے اوروضوء کا تصور کریں گے اوراس کے اورنماز کے درمیان کی نسبت کا تصور کریں گے جوکہ واجب نماز کا اس پر موقوف ہونا ہے۔تو آپ نماز کے وجوب اور وضوء کے وجوب کے درمیان ملازمہ کا حکم لگائیں گے۔

یہ قسم بین اعم میں سے ہے۔کیونکہ لازم کے تصوراوراس تک ذہن کے منتقل ہونے میں ملزوم کے تصور کے کافی ہونے یا نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔بلکہ ملازمہ کا حکم لگانے کیلئے لازم اورنسبت کا تصورضروری ہے۔لازم کے تصور کیلئے ملزوم کا تصوراس وقت کافی ہوتا ہے جب ذہن دو چیزوں کے درمیان ایسا ملازمہ بنائے کہ ذہن کے نزدیک دونوں ایک دوسرے کولازم وملزوم کے طور پر بلاتے ہوں۔توجب ان میں سے ایک ذہن میں پایا جائے گا تو اسکی اتباع میں دوسرا بھی موجود ہوگا تواس وقت ملازمہ ذہنی ہوگا۔

(۳) غیرالبین۔

یہ وہ ہے جو بین کے مقابل میں آتا ہے مطلقا اس انداز سے کہ ملازمہ کی تصدیق اوریقین میں طرفین اوران کے درمیان نسبت کا تصور کافی نہ ہو بلکہ ملازمہ کا ثابت کرنا اس پردلیل قائم کرنے کی طرف محتاج ہو جیسے حکم لگانا کہ مثلث کے تینوں زاویے دوقائمہ کے مساوی ہوتے ہیں تو اس ملازمہ کا یقین کرنا ہندسی دلیل پر موقوف ہے۔تو مثلث کے تینوں زاویوں کا تصور قائمتین کا تصوراورنسبت کا تصور تساوی کا حکم لگانے کیلئے کافی نہیں ہے۔

خلاصہ

مطلقا بین کے معنی: جسکا لازم ہونا بدیہی ہو۔

اور غیر بین: جسکا لازم ہونا نظری ہو۔

مفارق، دائم اور سریع الزوال اور دیر سے زائل ہونے والا ہوتا ہے۔

دائم جیسے سورج کیلئے متحرک کی صفت لگانا اور آنکھ کیلئے نیلی ہونے کی صفت لگانا۔ سریع الزوال جیسے شرمندگی کی سرخی یا خوف کی زردی سے وصف کرنا، بطی الذوال جیسے انسان کیلئے جوانی۔

کلی، منطقی اور طبعی اور عقل ہوتی ہے۔

جب کہا جائے مثلاً انسان کلی ہے تو یہاں تین چیزیں ہیں۔

(۱) انسان کی ذات، انسان ہونے کے لحاظ سے۔

(۲) کلی کا مفہوم کلی ہونے کے لحاظ سے اس کے انسان یا غیر انسان کی طرف متوجہ ہوئے بغیر۔

(۳) انسان کلی ہونے کی صفت کے ساتھ یا کہو کہ تین چیزیں یہ ہیں۔ صرف موصوف کی ذات صرف صفت کا مفہوم، موصوف اور صفت کا مجموع۔

(۱) اگر عقل ملاحظہ کرے اور عقل ان تصرفات پر قادر ہے بذات خود اس ذات کو کہ جس کے لئے کلی کی صفت لگائی گئی ہے وصف سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ یعنی انسان کو انسان ہونے کے لحاظ سے اعتبار کرے اس کے کلی یا غیر کی طرف توجہ کئے بغیر اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب اس پر حکم لگایا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے۔ تو یہ یعنی موصوف کی ذات جیسی کہ وہ ہے اس ملاحظہ کے موقع پر کلی طبعی کہا جاتا ہے۔ اور اس

سے شیٔ بما ھو کی طبیعت کا قصد کیا جاتا ہے۔

اور کلی طبعی اپنے افراد کے وجود کے ذریعے خارج میں موجود ہوتی ہے۔

(۲) اگر عقل صرف کلی کی صفت کے مفہوم کو ملاحظہ کرے۔ وہ صرف مالا یمتنع فرض صدقہ علی کثیرین۔ (جسکا زیادہ پر صدق آنے کو فرض کرنا محال نہ ہو) کو ملاحظہ کرے۔ ہر مادہ سے خالی ہونے کی حالت میں جیسے انسان، حیوان، پتھر وغیرہ۔ تو یہ یعنی کلی کا مفہوم جیسا کہ وہ ہے اس ملاحظہ کے وقت کلی منطقی کہا جاتا ہے۔ کلی منطقی کا کوئی وجود نہیں ہوتا سوائے عقل میں۔ کیونکہ اسے عقل انتزاع اور فرض کرتی ہے۔ تو یہ خالص ذہنی معانی میں سے ہے جن کیلئے خارج ذہن میں کوئی جگہ نہیں ہوتی۔

(۳) اور اگر عقل موصوف اور صفت کے مجموعے کو ملاحظہ کرے اس انداز سے کہ صرف ذات موصوف کو ملاحظہ نہ کرے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ کلی کی صفت سے موصوف ہے۔ جیسا انسان کو ایسی کلی ہونے کے لحاظ سے ملاحظہ کرے کہ جس کا زیادہ پر صدق آنا محال نہیں ہے۔ تو اسے یعنی موصوف اس لحاظ سے کہ وہ کلی سے موصوف ہے کلی عقلی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اسکا کوئی وجود نہیں ہے سوائے عقل میں چونکہ عقلی صفت سے متصف ہوا ہے بے شک ہر خارجی موجود کا جزئی حقیقی ہونا لازم ہے۔

ان تین اعتباروں کی وضاحت کیلئے ہم انہیں تشبیہ دیتے ہیں جیسے جب کہا جائے چھت اوپر ہے تو اگر آپ سطح کی ذات کا ملاحظہ کریں جن پر وہ مشتمل ہے۔ اینٹیں، لکڑی اور ان دونوں جیسی چیزیں اور اسی پر نظر کو محدود کرلیں بغیر اس بات کی طرف توجہ کئے کہ وہ اوپر ہے یا نیچے تو یہ کلی طبعی کے مشابہ ہے۔ اور جب آپ صرف اوپر کے مفہوم کا ملاحظہ کریں گے اس بات سے الگ ہوتے ہوئے کہ کون سی چیز اوپر ہے تو یہ کلی منطقی کے مشابہ ہے۔ جب آپ چھت کی ذات کا ملاحظہ کریں

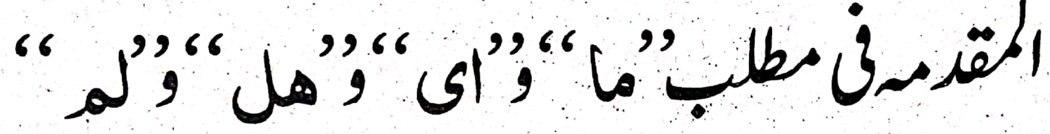
اس کے اوپر ہونے کی صفت کے ساتھ تو یہ کلی عقلی کے مشابہ ہے۔

جان لیجئے کہ تمام کلیات خمسہ ان کے اقسام بلکہ جزئی میں بھی یہ تین اعتبار درست ہیں تو گزشتہ پر قیاس کرتے ہوئے کہا جائے گا نوع طبیعی، منطقی اور عقلی۔جنس طبیعی، منطقی اور عقلی آخر تک۔

نوع طبیعی جیسے انسان بما ہو انسان نوع منطقی وہ مکمل اور مشترک حقیقت جو ماھو کے جواب میں عدد کے لحاظ سے کثیر جزئیات کے درمیان ہوتی ہے کا مفہوم ہے۔اور نوع عقلی انسان کا مفہوم ہے۔اس لحاظ سے کہ یہ مکمل اور مشترک حقیقت ہے جو عدد کے لحاظ سے کثیر جزئیات کے درمیان ہوتی ہے اور اسی طرح بقیہ کلیات اور جزئی میں بھی کہا جائے گا۔

باب سوم

معرف اور اس کے ساتھ قسمت کو بھی ملحق کیا گیا ہے



المقدمہ فی مطلب "ما" و "ای" و "ھل" و "لم"

جب آپ کے سامنے کوئی لفظ پیش ہو چاہے کسی بھی زبان کا ہو تو یہاں پانچ پے در پے مراحل ہیں۔ معرفت کو حاصل کرنے کیلئے ان سے گذرنا لازمی ہے۔ ان میں سے بعض میں علم تصوری اور بعض میں علم تصدیقی کو طلب کیا جاتا ہے۔

پہلا مرحلہ۔

آپ اس میں لفظ کے معنی کا اجمالی تصور کو طلب کرتے ہیں۔ تو آپ اس کے متعلق صرف لغوی سوال کرتے ہیں جب آپ کو معلوم نہ ہو کہ معانی میں سے اسے کس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور جواب دوسرے ایسے لفظ سے واقع ہوتا ہے جو کہ صرف اسی معنی پر دلالت کرتا ہو۔ جیسے جب آپ غضنفر کے لفظ کے معنی کے متعلق سوال کریں تو جواب دیا جائے گا اسد (شیر) اور سمیدع کے معنی متعلق تو جواب دیا جائے گا سید (بھیڑیا) اور اسی طرح۔ اس طرح کے جواب کو تعریف لفظی کہا جاتا ہے۔ زبانوں کی ڈکشنریاں ہی لفظی تعریف کی امین ہیں۔

جب آپ لفظ کی معنی کا اجمالی تصور کر لیں گے تو آپ کا نفس پناہ لے گا دوسرے مرحلہ کی طرف۔

دوسرا مرحلہ۔

جب آپ معنی کی ماہیت کے تصور کو طلب کرتے ہیں یعنی آپ اس چیز کی تفصیل کو طلب کرتے ہیں جس پر اسم اجمالاً دلالت کرتا ہے۔تا کہ آپ ذہن میں اسے اس کے غیر سے مکمل طور پر جدا کر سکے تو آپ اس کے بارے میں کلمہ ما کے ذریعے سوال کریں گے۔ اور آپ کہیں گے.........وہ کیا ہے؟)۔

اس ما کو شارحہ کہا جاتا ہے۔کیونکہ اس کے ذریعے لفظ کیلئے معنی کی تشریح کے متعلق سوال کیا جاتا ہے۔اور اس کے جواب کو شرح اسم کہتے ہیں اور دوسرے تعبیر میں تعریف اسمی ۔اور جواب میں اصل یہ ہے کہ وہ واقع ہو معنی کے جنس قریب اور فصل قریب۔اور اسے حد تام اسمی کہا جاتا ہے اور صرف فصل یا صرف خاصہ یا ان میں سے ایک کو جنس بعید سے ملاتے ہوئے یا خاصہ کو جنس قریب سے ملاتے ہوئے جواب دینا جانا بھی درست ہے۔ان جوابات کو کبھی حد ناقص اور کبھی رسم ناقص اور تام کہتے ہیں۔لیکن ان تمام میں اسمی کی صفت لگائی جا سکتی ہے۔ان اصطلاحات کی تفصیل عنقریب آپ کے سامنے آئے گی۔

اگر فرض کیا جائے کہ مسئول نے خطا کرتے ہوئے صرف جنس قریب کا جواب دیا۔جیسے کسی نے ما النخلہ (نخلہ کیا ہے) کے جواب میں شجرہ (درخت) کہا۔

تو سائل اس جواب پر قناعت نہیں کرے گا۔اور وہ اپنے نفس کو اسے اس کے غیر سے تمیز دینے والی چیزوں کے سوال کی طرف متوجہ کرے گا اور کہے گا اس نخلہ کی ذات میں کونسا درخت ہے؟ یا نخلہ کی خاصیت میں کونسا درخت ہے؟ تو پہلے کے جواب میں فقط فصل واقع ہو گی اور وہ کہے گا کہ کھجور کا پھل دینے والا اور دوسرے کا خاصہ کے ذریعے اور کہے گا مثلاً ذات السعف (ٹہنی والا)۔

یہی کلمہ ایّ کے سوال واقع ہونے کی جگہ ہے۔اسکا جواب فصل یا خاصہ ہوتا ہے۔

جب آپ کو معنی کی تشریح کا علم حاصل ہو گیا تو آپ کا نفس (تیسرے مرحلہ کی طرف) پناہ لیتا ہے۔

تیسرا مرحلہ۔

یہ کسی شی کے وجود کی تصدیق کو طلب کرنا ہے۔تو اس کے متعلق ھل کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے اور اسے ھل بسیطہ کہا جاتا ہے۔تو آپ کہیں گے کہ: ھل وجد کذا (کیا فلاں چیز موجود ہے) یا ھل ھو موجود؟ (کیا وہ موجود ہے)۔

ما الحقیقیہ؟

نوٹ۔یہ دونوں مرحلے دوسرا اور تیسرا تقدم اور تاخر میں ایک دوسرے کے پیچھے آتے ہیں۔کبھی دوسرا مقدم ہوتا ہے ہماری دی ہوئی ترتیب کے مطابق۔اور اسی ترتیب کا طبیعت بھی تقاضہ کرتی ہے۔اور کبھی تیسرا مقدم ہوتا ہے۔یہ اس وقت جب سائل پوچھنے والی چیز کے وجود کا پہلے سے عالم ہو۔یا اس نے طبیعت کے خلاف اس کے وجود کے سوال کو مقدم کیا ہو۔اور اسے جواب دیا گیا ہو۔اور اس صورت میں جب وہ شخص چیز کے وجود کو جانتا ہو قبل اس کے کہ وہ اس چیز کا علم تفصیلی حاصل کرے کہ جس پر لفظ اجمالاً دلالت کرتا ہے۔پھر ''ما'' کے ذریعے اس کے متعلق سوال کرے تو اس ''ما'' کو حقیقیہ کا نام دیا گیا ہے۔اس کے بارے میں جواب ماشارحہ کے بارے میں جو جواب ہوتا ہے وہی ہوگا دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں سوائے اس جہت سے کہ شارحہ اس چیز سے وجود کے علم پر مقدم ہوتا اور حقیقہ اس سے مئوخر اسے حقیقیہ کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے ثابت شدہ حقیقت کا سوال ہوتا ہے منطق کی اصطلاح میں حقیقت

وہی موجودہ ماہیت ہے۔ اور اس کے جواب کو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔ یہ وہی ہے جسے تعریف اسمی کا نام دیا گیا ہے۔ وجود کے علم سے پہلے۔ اسی لئے انہوں نے کہا ہے: کہ تعریفات ''ھلیات بسیطہ'' سے پہلے تعریفات اسمی ہیں اور وہی ہلیات کے بعد تعریفات حقیقی میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔

جب آپ کے لئے یہ مراحل حاصل ہو جائے تو طبعا آپ مرحلہ چہارم کی طرف منتقل ہو گے۔

چوتھا مرحلہ۔

یہ کسی شئ کیلئے صفت یا حالت کے ثابت ہونے کی تصدیق کو طلب کرنا ہے۔ اس کے متعلق بھی ''ھل'' سے سوال کیا جاتا ہے۔ لیکن اسے ھل مرکبہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے شئ کے وجود کو فرض کرنے کے بعد کسی شئ کے لئے دوسری شئ کے ثابت ہونے کے متعلق سوال کیا جاتا ہے۔ جبکہ بسیط کے ذریعے صرف شئ کے ثابت ہونے کے متعلق سوال کیا جاتا ہے۔ پس بسیطہ کے ذریعے سوال کرنے کیلئے کہا جاتا ہے۔ (ھل اللہ موجود؟) کیا خدا موجود ہے؟ اس کے بعد مرکبہ کے ذریعے سوال کرنے کیلئے کہا جاتا ہے کیا خدائے موجود ''مرید'' ہے۔

جب آپ مسئول ''ھل بسیط'' یا مرکبہ کے متعلق جواب دے دے تو آپکا نفس مرحلہ پنجم کی طرف پناہ لے گا۔

پانچواں مرحلہ۔

یہ علت کو طلب کرنا ہے۔ یا تو فقط حکم کی علت یعنی اس پر دلیل قائم کرنا جسکا ''ھل'' کے جواب میں مسئول نے حکم لگایا ہے۔ یا حکم اور وجود کی علت ایک ساتھ تاکہ ہم اس شئ کے حاصل ہونے میں واقعی سب کو پہچان لیں۔ دونوں غرضوں کیلئے کلمہ ''لم'' استفہامیہ کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے۔ تو حکم کی علت طلب کرنے کیلئے آپ کہتے ہیں کہ اللہ مرید کیوں ہے؟ اور آپ کہیے

مثلاً حکم اور وجود دونوں کی علت طلب کرنے کیلئے مقناطیس لوہے کو کیوں جذب کرتا ہے؟ جیسے اگر تم سوال کرتے کہ کیا مقناطیس لوہے کو جذب کرتا ہے؟ تو مسئول جواب دے گا ہاں تو یقیناً آپ کو حق حاصل ہے کہ آپ دوبارہ سوال علت کے بارے میں کرے پس آپ کہتے ہیں ''لم''۔

تلخیص اور تعقیب:

گزشتہ بحث سے ظاہر ہوا کہ

''ما'' شی کی ماہیت کے تصور کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے۔ اور یہ شارحہ اور حقیقیہ میں تقسیم ہوتا ہے۔ اس سے مصدر صناعی مشتق کیا جاتا ہے۔ جسے مائیہ کہا جاتا ہے۔ اسکا معنی ''ما'' کا جواب ہے۔ جیسا کہ ماہیت مصدر صناعی ہے ماہو کا۔

اور ای شی کس چیز کو اس چیز سے تمیز کے تمیز طلب کرنے کیلئے آتا ہے۔ جس کے ساتھ وہ جنس میں وہ مشارکت رکھتا ہے اسکی جنس کے علم کے بعد۔

اور ''ھل بسیطہ'' (اور مرکبہ) کی طرف تقسیم ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے شیٔ کے وجود یا عدم کی تصدیق طلب کی جاتی ہے۔ اور مرکبہ کے ذریعے کسی شیٔ کا کسی دوسری شیٔ کے لئے ثابت ہونے یا نہ ہونے کی تصدیق طلب کی جاتی ہے۔ اس سے مصدر صناعی مشتق کیا جاتا ہے۔ اور ''الھلیہ بسیطہ'' یا مرکبہ کہا جاتا ہے۔ اور ''لمٔ'' کے ذریعے کبھی فقط تصدیق کی علت طلب کی جاتی ہے۔ اور کبھی وجود اور تصدیق دونوں کی علت اس سے مصدر صناعی مشتق کیا جاتا ہے۔ جسے ''لمیہ'' کہا جاتا ہے۔ میم اور یاء کی تشدید کے ساتھ جیسے کم استفہامیہ سے کمیہ۔ تو شیٔ کی لمیت کا معنی اس کی علیت ہے۔

فروع المطالب۔

جو کچھ گزر چکا وہ اصول المطالب تھے کہ جن کے بارے میں ان ادوات کے ذریعے سے

سوال کیا جاتا ہے۔یہ ایسے کلی مطالب ہیں جن کے متعلق تمام علوم میں بحث کی جاتی ہے۔اور یہاں کچھ اور مطالب ہیں جن کے متعلق کیف، این، متی، کم اور من کے ذریعے سوال کیا جاتا ہے۔یہ جزئی مطالب ہیں۔یعنی پہلے مطالب کی بہ نسبت یہ بنیادی مسائل نہیں ہیں۔کیونکہ ان کا کوئی عمومی فائدہ نہیں۔پس جس چیز کی کوئی کیفیت نہ ہوتو اس کے متعلق کیف کے ذریعے سوال نہیں ہوگا اور جس چیز کی کوئی جگہ یا مکان نہ ہوتو اس کے متعلق این یا متی کے ذریعے سوال نہیں ہوگا۔ساتھ ساتھ یہ بھی کہ ھل مرکبہ کے ذریعے ان سے مستغنی ہونا بھی ممکن ہے۔تو آپ کیف لون الکتاب؟ واین ھو؟ ومتی طبع ؟ کی جگہ پر ھل ورق الکتاب ابیض؟ وھل ھو فی المکتبہ ؟ وھل طبع فی ھذاالعام؟ کہہ سکتے ہیں۔اس لئے علماء نے ان مطالب کو فروع جب کہ سابقہ کو اصول سے موصوف کیا ہے۔

تعریف:

تمہید۔مسائل علمیہ، غیر علمیہ یہاں تک کہ سیاسیہ میں بسا اوقات تنازعات واقع ہوتے ہیں۔ان الفاظ کے مفاہیم کے مجمل ہونے کی وجہ سے جنہیں وہ لوگ استعمال کرتے ہیں۔لفظ کے معنی کی تعریف پر متنازع افراد کے درمیان اتفاق نہ ہونے کی وجہ سے تفاہم کی رسی مضطرب ہو جاتی ہے۔تو ان میں سے ہر فرد اسی معنی کو اختیار کرتا ہے جو اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔بلکہ کبھی ان میں سے کسی ایک کے نزدیک بھی معنی کی واضح تصویر ہوتی نہیں ہے کہ جو اس کے ذہن کی تختی پر محکم طور نقش ہو۔پھر وہ اپنی سستی یا مدارک کے ناقص ہونے کی وجہ سے اسی ڈھکی ہوئی اور غیر واضح تصویر پر مطمئن ہو جاتا ہے۔اور اپنی کھوٹی منطق کی اسی پر بناء رکھتا ہے۔

اور کبھی مناظرہ کرنے والے اور سیاست دان جان بوجھ کر اور حیلہ کے طور پر ایسے دھوکہ میں ڈالنے والے الفاظ کہ جن کے معنی کی واضح تعریف کے ذریعے سے حد بندی نہیں ہوتی ہے

لے آتے ہیں اوران معانی کے جمال کواوران کے ابہام کو بڑھاتے ہیں تا کہ لوگوں پراثر پیدا ہو اوروہ لوگ ہرایک شخص کوچھوڑ دیتے ہیں تا کہ اپنے صحیح یا خطا کرنے والے تخیلات سے جو چاہے فکر کرے اوراس کلمہ کے معنی لوگوں کے درمیان بحرِ مضطرب کی طرح رہ جاتی ہے۔افکار میں اس کے لئے عجیب جادوئی تاثیر ہے۔

ان الفاظ میں سے ایک ''حریت'' بھی ہے۔کہ جس کے ایجادکواخذ کیا گیا انقلاب فرانس سے اوراس لفظ نے سلطنت عثمانیہ اور سلطنت فارسیہ کے جبری انقلابات کو پیدا کیا اوراس کی تمام تر تاثیر لفظ حریت کے غیر واضح ہونے، سطحی ہونے اور فتنے میں ڈالنے والے جمال کی وجہ سے ہے ورنہ علم اس بات پر قادر نہیں ہے کہ اس کی ایسی تعریف کے ذریعے حد بندی کردے کہ جو معقول اور متفق علیہ ہو۔

اوراس کی مثل لفظ وطن ہے کہ جو دھوکہ میں ڈالنے والا ہے کہ جس کو مغربی سیاستدان بڑھاتے اور چڑھاتے ہیں تا کہ بعض بڑی حکومتوں کو پارہ پارہ کریں جیسے سلطنت عثمانیہ۔اور کبھی باحث کیلئے دوایسے افراد کو جاننا مشکل ہوتا ہے جوایک واضح معنی پر مکمل متفق ہوں۔اس دن سے جس میں کلمہ رائج جدید لغت میں ظہور پذیر ہوا۔وطن کے ممیّزات کیا ہیں؟ کیا زبان یا لھجہ یا لباس یا زمین کی مساحت یا شہر اور ملک کا نام ہے؟ بلکہ ابھی تک یہ سب اس طرح سمجھ میں نہیں آیا کہ جس پر تمام امتیں اورلوگ اتفاق کریں۔اس کے باوجود ہم پاتے ہیں کہ عرب شہروں میں موجود ہم میں سے ہرایک اپنے وطن کیلئے مزاحمت کررہا ہے۔تو تمام عرب کے شہر یا اسلامی ایک وطن کیوں نہیں بنتے؟

جوانسان حقائق میں مشغول رہنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ اپنے مقصد کے مفردات کو تعریف اور شرح کے آسان ڈھانچے میں تمام کرے۔تا کہ وہ اور اس کے ساتھ

مشغول افراد ہم شکل معانی میں پھنس نہ جائیں۔ پس وہ اپنے ذہن میں گھومنے والے معنی الفاظ کے ایسے برتن میں محفوظ کرے جو اس معنی کو وفا کرنے والا ہو اور اس برتن کے اطراف اس پر سے بہ نہ رہے ہوں تا کہ اس معنی کو سامع یا قاری کے ذہن میں منتقل کر سکے اسی طرح جس طرح اس کے ذہن میں ضبط کے ساتھ محفوظ تھے اور اس قوی بنیاد پر سالم فکر کی بنیاد رکھے۔

انسان کو اپنے قلم، زبان اور فکر پر غلبہ پانے کیلئے تعریف کی اقسام، اس کی شروط اس کے اصول اور قواعد کی معرفت لازم ہے۔ تا کہ اولا، اشیاء کی واضح تصویر کو اپنے ذہن میں محفوظ کر سکے۔

ثانیا، انہیں اپنے غیر صحیح فکر تک منتقل کر سکے۔ مباحث تعریف کے لئے یہی ہماری ضرورت ہے۔

تعریف کی اقسام

تعریف حد اور رسم میں منحصر ہے۔

حد اور رسم: تام و ناقص ہوتے ہیں۔

ہمارا تعریف لفظی کا ذکر کرنا گذر چکا ہے۔ اس علم میں اس سے بحث کرنا ہمارے لئے مہم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ لفظ کا اپنی معنی کیلئے وضع ہونے کی معرفت کے علاوہ کوئی فائدہ نہیں دیتی۔ یہ لفظی تعریف تعریف کے نام کی مستحق نہیں ہے مگر یہ کہ مجاز اور توسع کے باب سے۔ کیونکہ تعریف سے منطقی کا مقصد وہ معلوم تصوری ہے جو مجہول تصوری تک پہنچائے "ما" شارحہ یا حقیقیہ کے جواب میں آتا ہو وہ حد اور رسم کی طرف تقسیم ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک تام اور ناقص کی جانب۔

(۱) حد تام۔
معرف کا تمام ذاتیات سے تعریف کرنا۔ یہ جنس اور فصل قریب سے واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ جنس قریب اور فصل قریب معرف کے تمام ذاتیات پر مشتمل ہوتے ہیں۔ جب کہا جائے کہ انسان کیا ہے؟

اولاً: آپکا یہ جواب دینا جائز ہے: وہ حیوان ناطق ہے۔ یہ حد تام ہے اس میں وہ تمام تفصیل ہے جسے "انسان" کے اسم نے مجمل کر دیا تھا۔ اور اس کے تمام ذاتیات پر مشتمل ہے۔ کیونکہ حیوان کے مفہوم میں جوہر، جسم نامی، حساس، ارادہ سے حرکت کرنے والا لپٹے ہوئے ہیں یہ سب انسان کے لئے ذاتیات اور اجزاء ہیں۔

ثانیاً: یہ جواب دینا بھی ممکن ہے: وہ ایسا نمو کرنے والا جسم ہے جو ارادہ سے حرکت کرتا ہے اور ناطق ہے۔ یہ بھی مفہوم میں بالکل پہلے کی طرح انسان کیلئے حد تام ہے۔ مگر اس میں زیادہ تفصیل ہے۔ کیونکہ آپ نے حیوان کی جگہ اس کے حد تام کو وضع کیا ہے یہ فضول طوالت اور اضافہ ہے جسکی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ مگر یہ کہ سائل کے نزدیک حیوان کی ماہیت مجہول ہو تو یہ لازم ہو پائے گا۔

ثالثاً: آپ کا یہ جواب دینا بھی ممکن ہے کہ وہ تین ابعاد (لمبائی، چوڑائی اور گہرائی) کے قابل جوہر، نامی، حساس، ارادہ سے حرکت کرنے والا اور ناطق ہے۔ تو آپ نے جسم کی جگہ اس کی حد تام کو وضع کیا ہے تو یہ پورا انسان کیلئے حد تام ہو جائے گا جو کہ دوسرے جواب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ ہے اور زیادہ اضافہ ہے۔

مگر یہ کہ سائل کے نزدیک جسم کی ماہیت بھی مجہول ہو۔ تو ایسے میں یہی جواب ہوگا۔

اسی طرح اگر جوہر مجہول ہو تو اسکی جگہ اس کی حد تام کو وضع کریں گے۔ اگر وہ پائی جائے

یہاں تک کہ بدیہی مفاہیم تک اختتام پذیر ہو جو تعریف سے مستغنی ہیں۔ جیسے شئ اور وجود کا مفہوم۔ اس بیان سے ظاہر ہوا۔

اولاً: جنس قریب اور فصل قریب میں معرف کے تمام ذاتیات لپٹے ہوئے ہیں۔ ان سے کوئی جزء کبھی علیحدہ نہیں ہوتا اس لئے ان دونوں سے تعریف کرنے کو تام کہتے ہیں۔

ثانیاً: حدتام کے مفہوم میں طویل اور مختصر کا کوئی فرق نہیں ہوتا مگر یہ کہ طویل میں زیادہ تفصیل ہوتی ہے۔ تو یہ تعریف کبھی واجب اور کبھی فضول ہوتی ہے۔

ثالثاً: حدتام مفہوم میں اس چیز سے جسکی تعریف کی گئی ہے کہ مساوی ہوتی ہے۔ مترادفین کی طرح تو وہ اسم کی قائم مقام ہوتی ہے۔ اس طرح کہ اس کا فائدہ دیتی ہے۔ اور اس پر دلالت کرتی ہے جس پر اسم اجمالی طور پر دلالت کرتا ہے۔

رابعاً: حدتام محدود پر مطابقی دلالت کرتی ہے۔

(۲) حدناقص۔

یہ معرف کی بعض ذاتیات سے تعریف کرنا ہے۔ کم از کم اسکا فصل قریب پر مشتمل ہونا لازم ہے۔ اس وجہ سے اسے ناقص کا نام دیا جاتا ہے۔ کبھی یہ جنس بعید اور فصل قریب سے اور کبھی صرف فصل سے واقع ہوتی ہے۔

مثال اول۔

آپ انسان کی تعریف کریں: ''جسم نامی ۔۔۔ ناطق'' تو اس میں آپ نے گزشتہ دوسرے جواب میں مذکور حدتام میں سے ''حساس ارادہ سے حرکت کرنے والا'' کی صفت کو کم کر دیا ہے جو کہ حیوان کی فصل ہے۔ کمی جسم نامی اور ناطق کے درمیان کے نقطوں کی جگہ میں آئی ہے۔ تو اس

میں انسان کا مفہوم مکمل نہیں ہوا ہے۔

مثال دوم۔

انسان ہی کی تعریف کیلئے آپ کہیں۔۔۔''ناطق'' تو اس میں آپ نے حد تام میں سے پوری جنس قریب کو کم کر دیا ہے۔اس میں پہلے سے زیادہ کمی ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہیں ہے اس بیان سے ظاہر ہوا:

اولاً: حد ناقص مفہوم کے لحاظ سے محدود (جس کی تعریف کی گئی ہے) کے مساوی نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ اس کے مفہوم کے بعض اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے۔لیکن مصداق میں اس کے مساوی ہوتی ہے۔

ثانیاً: حد ناقص نفس کو محدود کیلئے ایسی کامل ذہنی تصویر عطا نہیں کرتی جو اس کے مطابق ہو۔جیسا کہ حد تام تھی تو اسکا تصور محدود کا حقیقی تصور نہیں ہے بلکہ زیادہ سے زیادہ اسے اس کے علاوہ تمام سے ذاتی تمیز کا فائدہ دیتی ہے فقط۔

ثالثاً: اس کی دلالت محدود پر مطابقی نہیں بلکہ التزامی دلالت ہے۔ کیونکہ یہ مخصوص جزء کا کل پر دلالت کرنے کے باب سے ہے۔

(۳) رسم تام۔

یہ جنس اور خاصہ سے تعریف کرنا ہے۔ جیسے انسان کی حیوان ضاحک سے تعریف کرنا۔ پس یہ ذاتی اور عرضی پر مشتمل ہوتی ہے۔اس وجہ سے اسے تام کا نام دیا گیا ہے۔

(۴) رسم ناقص۔

یہ صرف خاصہ سے تعریف کرنا ہے جیسے انسان کی ضاحک سے تعریف کرنا۔ یہ فقط عرضی پر

مشتمل ہوتی ہے۔پس یہ ناقص ہے۔

کہا گیا ہے کہ جنس بعید اور خاصہ سے تعریف کرنے کو رسم ناقص سے شمار کیا جاتا ہے۔تو تام فقط جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہونے والی تعریف کے ساتھ ہی خاص ہو گیا۔

مخفی نہ رہے کہ رسم مطلقا حد ناقص کی طرح ہے۔یہ معرف (بالفتح) کو اس کے علاوہ تمام سے تمیز دینے کے علاوہ کچھ فائدہ نہیں دیتی پس اسی پر کفایت ہے مگر یہ کہ اسے تمیز عرضی دیتی ہے۔ اور اس کے مفہوم کے ساتھ نہیں بلکہ مصداق میں مساوی ہوتی ہے۔اور سوائے التزامیہ کے اس پر دلالت نہیں کرتی۔یہ تمام جو کچھ ہم نے پہلے پیش کیا ان سے ظاہر ہوتا ہے۔

روشنی۔

تعریف میں حد تام، اصل و بنیاد ہے کیونکہ تعریف میں دو امر اصل مقصود ہیں۔اول: معرف کی حقیقت کا تصور تا کہ نفس میں معرف کی واضح اور تفصیلی صورت بن جائے۔دوم: ذہن میں اسے اس کے غیر سے مکمل تمیز دینا۔یہ دو امر سوائے حد تام کے اور کوئی انجام نہیں دیتا۔جب کسی کیلئے امر اول مشکل ہو تو دوسرے پر اکتفاء کرے گا۔حد ناقص اور رسم اپنے دونوں قسموں کے ساتھ اس کے متکفل ہیں ورنہ اسکی ذاتی تمیز کو مقدم کیا جائے گا وہ حد ناقص سے ادا ہوگی جو کہ رسم سے بہتر ہے۔جبکہ رسم تام ناقص سے اولیٰ ہے۔

مگر یہ کہ علماء کے درمیان معروف ہے کہ اشیاء کی حقیقتوں اور فصلوں پر مطلع ہونا محال یا انتہائی مشکل کام ہے۔اور جتنی بھی فصلیں ذکر ہوتی ہیں وہ لازمی خواص ہیں جو حقیقی فصل کو ظاہر کرتی ہیں پس ہمارے ہاتھ میں موجود تمام یا اکثر تعاریف رسم ہیں جو حد کے مشابہ ہیں۔

جو شخص تعریف کا ارادہ رکھتا ہے۔اسے خاصہ لازم بین بمعنی اخص اختیار کرنا چاہیے۔کیونکہ یہ معرف کی حقیقت پر سب سے زیادہ دلالت کرتا ہے۔اور فصل سے زیادہ مشابہ ہے۔اور اشیاء

کی تعریف میں سب سے زیادہ نفع بخش رسم ہے۔اس کے بعد رتبہ میں خاصہ لازم بین بمعنی اعم کے ذریعے تعریف ہے۔اور خاصہ مخفی جو بین نہ ہو کے ذریعے تعریف کرنا تو یہ کسی کیلئے بھی کسی چیز کی تعریف کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ جب ہم مثلث کی تعریف یوں کریں: ایسی شکل جس کے تمام زاویے قائمتین کے مساوی ہوتے ہیں۔تو آپ نے اس کی تعریف نہیں کی سواء ہندسی کیلئے جو کہ اس سے مستغنی ہے۔

مثال کے ذریعہ تعریف

اور طریقہ استقرائیہ

زیادہ تر ہم علماء کو پاتے ہیں خصوصاً علماء ادب کہ وہ کسی شیٔ کی تعریف کیلئے اس کے ایک فرد اور مصداق کو اس کی مثال بنا کر ذکر کرنے سے مدد لیتے ہیں۔اسے ہم تعریف بالمثال کہتے ہیں۔یہ اشیاء کو سمجھنے اور تمیز دینے میں مبتدی کی عقلوں سے قریب ترین ہے۔

طریقہ استقرائیہ بھی تعریف بالمثال کی نوع ہے۔ جو آج کے زمانے میں معروف ہے۔جس کی طرف علماء تربیت دعوت دیتے ہیں۔افکار میں نئی چیز کو سمجھانے اور قواعد اور معانی کلیہ کو راسخ کرنے کے لئے۔

وہ یہ کہ مدرس یا مؤلف۔تعریف یا قاعدہ بیان کرنے سے پہلے۔مثالیں اور تمرینات کا ذکر کثرت سے کرتا ہے۔تاکہ طالب علم خود ہی مفہوم کلی یا قاعدہ کو استنباط کرلے پھر اس کے بعد واضح عبارت کے ساتھ اسے نتیجہ عطا کرتا ہے۔تاکہ اس طالبعلم نے جو استنباط کیا ہے اور جو نتیجہ آخر میں اسے دیا گیا ہے ان کے درمیان تطبیق کرے۔

تعریف بالمثال تعریف کی پانچویں قسم نہیں ہے۔بلکہ یہ خاصہ کے ذریعے تعریف ہے۔کیونکہ مثال اس مفہوم کے مختصات میں سے ہیں۔پس یہ رسم ناقص کی طرف پلٹتی ہے۔

اور اس بناء پر استنباط شدہ تعریف کو ذکر کیے بغیر تعریف میں مثال پر اکتفاء کرنا جائز ہے۔ جب مثال جسکے لئے مثال دی جارہی ہے اسکی خصوصیات پر وفا کرنے والی ہو۔

تشبیہ کے ذریعے تعریف۔

تعریف بالتشبیہ تعریف بالمثال کے ملحقات میں سے ہے۔ اور یہ رسم ناقص میں بھی داخل ہے۔ وہ یہ کہ جس شئ کی تعریف مقصود ہے۔ اسے دوسری چیز سے شباہت دینا ان دونوں کے درمیان شباہت کی جہت کی وجہ سے اس شرط پر کہ مشبہ بہ مخاطب کو معلوم ہو کہ اس کیلئے بھی یہ جہت شباہت ہے۔

اسکی مثال وجود کو نور سے تشبیہ دینا ہے۔ ان کے درمیان شباہت کی جہت یہ ہے کہ دونوں خود بھی ظاہر ہیں اور دوسرے کو ظاہر کرتے ہیں۔

تعریف کی یہ نوع خالص معقولات میں بہت فائدہ دیتی ہے۔ جب ان کو محسوسات سے تشبیہ دیتے ہوئے ان کو طالب علم کی طرف قریب کرنے کا ارادہ ہو۔ کیونکہ محسوسات ذہن کے زیادہ قریب ہیں۔ اور تصور کیلئے بھی زیادہ مانوس ہیں۔ چار نسبتوں میں سے ہر ایک کو قریب کرنے کیلئے محسوس امر سے تشبیہ دینا ہم سے گزر چکا ہے۔ پس اسی سے ہے دو متباین کو دو ایسی متوازی خطوں سے تشبیہ دینا کہ جو کبھی بھی ایک دوسرے سے ملاقات نہیں کرتیں اور اسی باب سے پہلے گزرنے والی مثال جو کہ وجود کو نور سے تشبیہ دینا ہے۔ اور اسی سے ہے تصور آلی کو تشبیہ دینا۔ جیسے لفظ کا تصور آلی معنی کے تصور کے لئے۔ اس نگاہ سے کہ جو آئینہ کی طرف ہے اس قصد کے ساتھ کہ نگاہ کرنی ہے اس صورت کی طرف جو آئینہ میں چھپ رہی ہے۔

شروط التعریف۔

(تعریف کے شرائط) تعریف کا مقصد جیسا کہ پہلے پیش ہو چکا معرف کے مفہوم کو سمجھانے

اور اس کو اس کے غیر سے تمیز دینا ہے اور یہ مقصد پانچ شرائط کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا:

(اول) صدق میں معرِف کو معرَف کے مساوی ہونا چاہیے۔ یعنی معرِف کا جامع اور مانع ہونا لازم ہے۔ آپ چاہیں تو کہیے کہ مطرد اور منعکس۔

مانع یا مطرد کی معنی یہ ہے۔ فقط معرَف کے افراد کو شامل کرے اور اس میں اس کے غیر کے افراد کو داخل ہونے سے منع کرے اور جامع اور منعکس کا معنی یہ ہے کہ وہ معرف کے تمام افراد کو شامل کرے اور ایک فرد بھی ان میں سے علیحدہ نہ ہو۔

اس بناء پر مندرجہ ذیل امور سے تعریف جائز نہیں ہے۔

(۱) اعم سے کیونکہ اعم مانع نہیں ہوتا جیسے انسان کی تعریف کرنا کہ وہ ایسا حیوان جو دو پیروں پر چلتا ہے کیونکہ جملہ حیوانات دو پیروں پر چلتے ہیں۔

(۲) اخص سے کیونکہ اخص جامع نہیں ہوتا۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا کہ وہ قابل تعلیم حیوان ہے۔ کیونکہ جس پر بھی انسان صدق آئے اس پر متعلم صدق نہیں آتا۔

(۳) مباین سے کیونکہ مباین کا ایک دوسرے پر حمل کرنا درست نہیں ہے۔ اور وہ کبھی ایک دوسرے پر صدق نہیں آتے۔

(دوم) معرِف معرَف کی نسبت مفہوم کے لحاظ سے مخاطب کے نزدیک زیادہ روشن اور معروف ہونا چاہیے۔ ورنہ اس کے مفہوم کی شرح کا مقصد تمام نہیں ہوگا اس بناء پر مندرجہ دو چیزوں سے تعریف جائز نہیں ہے۔

(۱) ظہور اور اخفاء میں مساوی سے۔ جیسے فرد کی تعریف کرنا کہ ایسا عدد ہے۔ جو زوج سے ایک کم ہوتا ہے۔ کیونکہ زوج نہ فرد سے زیادہ واضح ہے اور نہ زیادہ مخفی بلکہ معرفت میں دونوں مساوی ہیں۔ یا جیسے متضائفین میں سے ایک کی دوسرے سے

تعریف کرنا جبکہ آپ انہیں فقط ایک ساتھ سمجھ سکتے ہیں۔ جیسے باپ کی تعریف کرنا
کہ بیٹے کا باپ ہے۔ یا فوق کی تعریف کرنا کہ وہ نیچے نہیں ہے۔

(۲) جو معرفت کے لحاظ سے کم ہو۔ جیسے نور کی تعریف کرنا کہ وہ ایسی قوت ہے۔
جو وجود کے مشابہہ ہے۔

(۳) معرِف کا مفہوم خود معرَف کا مفہوم نہ ہو۔ جیسے حرکت کا انتقال سے تعریف
کرنا یا انسان کی بشر کے ذریعے لفظی نہیں حقیقی تعریف کرنا۔ بلکہ انکا مختلف ہونا لازم
ہے یا اجمال اور تفصیل کے لحاظ سے جیسا کہ حد تام میں ہوتا ہے۔ یا مفہوم کے لحاظ
سے جیسا کہ حد تام کے علاوہ کی تعریف میں ہوتا ہے۔

اگر خود معرَف کے ذریعے تعریف درست ہوتی تو اسکا معلوم ہونے سے پہلے معلوم
ہونا لازم آتا اور شئی کا اپنے اوپر موقوف ہونا لازم آتا جبکہ یہ محال ہے۔ اس جیسے کو علماء نے اس دور
کا نتیجہ کا نام دیا ہے جس کا بیان آئے گا۔

(۴) دور سے خالی ہو تعریف میں دور کی تصویر: معرَّف خود مجہول ہو اور خود
معرِّف کے ذریعے معلوم ہوتا ہو۔ جبکہ تعریف کا مقصد معرِّف کے وسیلے معرِف
کو پہچاننا ہے۔ اور جب معرَّف خود ہی معرِّف کے ذریعے سمجھا جاتا ہو تو
معرَّف معرِّف میں تبدیل ہو جائیگا۔

اور یہ محال ہے کیونکہ اسکی تاویل یہ ہو گی کہ کوئی شئی معلوم ہونے سے پہلے معلوم ہو یا کوئی چیز
اپنے اوپر موقوف ہو۔

دور کبھی ایک مرتبہ میں واقع ہوتا ہے۔ اسے دور مصرح سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور کبھی دو یا
زیادہ سے اسے دور مضمر سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱) دور مصرح: جیسے سورج کی تعریف کرنا کہ وہ ایسا ستارہ ہے جو دن میں طلوع ہوتا ہے۔

جبکہ دن کو سورج کے بغیر پہچانا نہیں جا سکتا کیونکہ دن کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ ایسا وقت جس میں سورج طلوع ہوتا ہے پس سورج کی معرفت دن کی معرفت پر موقوف ہے۔ جبکہ فرض کے مطابق دن کی معرفت، سورج کی معرفت پر موقوف ہے۔ اور وہ کہ جو موقوف ہو ایسے پر کہ جو موقوف ہو کسی چیز پر تو وہ اس چیز پر موقوف ہو جائے گا تو آخر میں بات یہاں ختم ہوگی کہ سورج کی معرفت سورج ہی کی معرفت پر موقوف ہو جائے۔

(۲) دور مضمر: جیسے دو کی تعریف کرنا کہ یہ پہلا جفت عدد ہے۔ جفت کی تعریف یوں کی جائے کہ جو متساوی کے ذریعے تقسیم ہو سکتا ہو۔ اور متساوی کی تعریف ہوں کی جائے۔ کہ ایسی دو چیزیں جن کا ایک دوسرے کا مطابق ہوتا ہے۔ دو چیزوں کی تعریف یہ کی جائے کہ وہ دو ہوتے ہیں۔ تو آخر میں بات دو کی دو سے تعریف کرنے کی طرف پلٹ آئی۔

یہ تین مراتب والا مضمر دور ہے۔ چونکہ مراتب کا متعدد ہونا واسطہ کے متعدد ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے یہاں تک دور خود پہلے معرف تک اختتام پذیر ہو۔

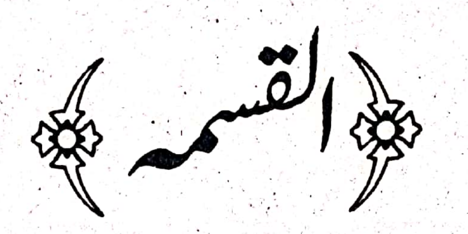
اس مثال میں تین واسطے ہیں۔ زوج، متساویان، شیئان مثال میں موجود دور کو اس شکل میں مرسوم دائرہ کی صورت میں وضع کرنا ممکن ہے۔

الاثنان
الزوج
المتساویان
الشیئان

شیئان۔ اثنان۔ زوج۔ متساویان۔

اس میں تیر ہمیشہ معرِف کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

(۵) تعریف میں استعمال ہونے والے الفاظ خالص اور واضح ہوں۔ جن میں کوئی ابہام نہ ہو۔ اس لئے غیر مانوس الفاظ یا کم استعمال ہونے والے یا مبہم یا مشترک اور مجاز بغیر قرینہ کے استعمال کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ قرینہ کے ساتھ کوئی حرج نہیں ہے۔ جیسا کہ مشترک اور مجاز کی بحث میں ہم نے اس کو پیش کیا تھا۔ اگر چہ تعریف، اور علمی اسلوب میں ہر حال میں مجاز سے اجتناب بہتر ہے۔



تقسیم کی تعریف۔

چیز کی تقسیم: اس کو جزء جزء کر دینا اور مختلف امور میں بانٹنا اسکا تعلق ان بدیہی مفاہیم سے ہے جو تعریف سے مستغنی ہوا کرتے ہیں۔ اور ہم نے جسے ذکر کیا وہ تعریف لفظی کے سواء کچھ نہیں ہے۔ اس شئ کو ''مقسم'' سے موسوم کیا جاتا ہے اور جن امور کی طرف وہ تقسیم ہوتی ہے۔ انہیں خود مقسم کے اعتبار سے ''قسم'' اور بقیہ اقسام کے اعتبار سے ''قسیم'' سے موسوم کیا جاتا ہے۔ تو جب ہم مثلاً علم کو تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم کریں گے تو علم ''مقسم'' اور تصور علم کی ''قسم'' اور تصدیق کا ''قسیم'' ہوگا اور اسی طرح تصدیق بھی ''قسم'' اور ''قسیم'' ہوگی۔

تقسیم کا فائدہ۔

انسان کی تمام زندگی کی بنیاد تقسیم پر ہے۔ اور یہ ان فطری امور میں سے ہے جو اس کے ساتھ زمین پر پیدا ہوئے۔ تو پہلی چیز جسے انسان انجام دیتا ہے وہ اشیاء کو سماوی و ارضی میں اور پھر زمینی موجودات کو حیوان، درخت، نہروں، پتھروں، پہاڑوں اور ریت وغیرہ میں تقسیم کرنا ہے۔

اسی طرح تقسیم کرتا ہے اور تقسیم کرتا ہے۔ اور ایک معنی اور نوع کو دوسرے معنی اور نوع سے تمیز دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اسے معانی اور مفاہیم میں سے ایک مجموعہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور انسان اسی پر برقرار رہا۔ حتیٰ کہ اس میں استطاعت آئی کہ جن معانی تک وہ تقسیم کے وسیلے پہنچا تھا ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک لفظ وضع کیا۔ اور اگر تقسیم نہ ہوتی تو اس کے پاس معانی کی کثرت نہ ہوتی اور نہ ہی الفاظ۔

پھر اس نے ان انواع پر تحقیق اور ان کی ذاتی تمیز دینے کیلئے علوم اور فنون سے مدد لی اور پھر علم انسان کیلئے اسکی تقسیمات اور تنویعات میں موجود بہت سی خطاؤں کو واضح کرتا رہا اور اس کے لئے طبعی موجوداتِ یا جن امور کو وہ ایجاد کرتا ہے اور بناتا ہے یا علوم اور فنون کے مسائل میں سے ایسی انواع کو جسے وہ سابقاً نہیں جانتا تھا علم اس کے لئے کشف کرتا ہے۔ اور عنقریب آئے گا کہ ہم کس طرح حدود اور رسوم کو کسب اور حاصل کرنے کیلئے تقسیم سے مدد لے سکتے ہیں۔ بلکہ ہر حد پہلے ہی سے تقسیم پر مبنی ہوتی ہے۔ اور یہی تقسیم کا اہم ترین فائدہ ہے۔

تقسیم: علوم اور فنون کی تدوین و تشکیل میں نفع بخش ہے چونکہ یہ تقسیم ان علوم وفنون کو باب و باب اور فصل و فصل اور مسائل کو جدا جدا قرار دیتی ہے تاکہ بحث کرنے والا اپنے پر عارض ہونے والے قضایا کو ان کے باب سے ملحق کرنے پر قادر ہو جائے۔ بلکہ علم تقسیم کے بغیر ابواب، مسائل اور احکام والا ہو ہی نہیں سکتا۔ پس علم نحو کا مدون مثلاً اس کیلئے پہلے کلمہ کو تقسیم کرے پھر اسم کو نکرہ اور معرفہ میں اور معرفہ کو اس کی اقسام میں اور فعل کو ماضی، مضارع اور امر میں اور اسی طرح حرف کو اور ان میں ہر ایک کو اقسام کی طرف تقسیم کرے۔ اور ہر قسم کیلئے اس سے مختص حکم کا ذکر کرے تمام علوم میں اسی طرح ہے۔

اور تاجر بھی اپنے ریکارڈ کو بنانے اور اموال کو تصنیف کرنے کیلئے تقسیم کا محتاج ہے۔ تاکہ

اپنے حساب کا نکالنا اور فائدہ اور نقصان کی معرفت اس پر آسان ہو۔اسی طرح گھر اور دقیق آلات کو بنانے والا اپنے عمل کو مضبوط کرنے کیلئے تقسیم سے مدد لیتے ہیں۔قدیم سے ہی لوگوں نے زمانے کو صدیوں سالوں، مہینوں، دنوں گھنٹوں اور منٹوں میں تقسیم کر رکھا ہے تا کہ اپنے اوقات سے فائدہ حاصل کریں اپنی عمروں اور تاریخوں کو پہچانیں۔

اور لائبریری والے کو علوم یا مؤلفین کے لحاظ سے تقسیم فائدہ دیتی۔تا کہ جو بھی جدید کتاب آئے اسے اس کے باب میں داخل کر سکے۔اور جس کتاب کو چاہے آسانی سے نکال سکےاور علماء تربیت نے طلاب علوم کی توجہ کیلئے بھی تقسیم کے وسیلے سے مدد لی۔پس انہوں نے مدارس کو ابتدائی، ثانوی اور عالی میں تقسیم کیا اور پھر ہر مدرسے کو کلاسوں میں تقسیم کیا تا کہ ہر کلاس اور مدرسے کیلئے اس کے مناسب طریقہ کار کو وضع کریں۔

اور اسی طرح تقسیم ہماری علمی اور عادی زندگی کے احوال میں سے ہر حال میں داخل ہے۔اس سے کوئی انسان مستغنی نہیں ہوسکتا۔یہاں ہمارے لئے مہم یہ ہے کہ ہم پہچان لیں کہ حدود اور رسوم کو حاصل کرنے کیلئے ہم تقسیم سے کس طرح مدد لے سکتے ہیں۔

تقسیم کے اصول

(۱) فائدے کا ہونا لازمی ہے۔

تقسیم بندی کرنا اچھا نہیں ہے مگر یہ کہ جب مقسم کی غرض میں تقسیم کا کوئی نفع بخش ثمر ہو اس انداز سے کہ جن چیزوں میں تمیز دی جارہی ہے ان میں اور تقسیم بندی کی جگہ میں جن احکام کا قصد کیا گیا ہے ان میں اقسام مختلف ہوں۔تو جب نحوی فعل کو اس کے تین قسموں میں تقسیم کرتا ہے۔تو ہر قسم کیلئے ایسا حکم ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔البتہ جب وہ فعل ماضی کو مضموم،

مفتوح اور مکسور عین میں تقسیم کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ اچھا نہیں ہے کیونکہ علم نحو میں تمام اقسام کا ایک ہی حکم ہے جو کہ مبنی ہونا ہے۔ تو تقسیم لغو اور بلا فائدہ ہو گی مدون علم صرف کے برخلاف کیونکہ اس کے لئے یہ تقسیم درست ہے اس لئے کہ وہ اپنے مقصد تصریف کلمہ میں اس سے فائدہ لیتا ہے۔

اس لئے ہم نے پہلے باب میں دلالت عقلیہ اور طبعیہ کو لفظیہ اور غیر لفظیہ میں تقسیم نہیں کیا تھا کیونکہ منطقی کی غرض میں اس تقسیم سے کسی ثمرہ کی امید نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے وہاں بھی حاشیہ میں اشارہ کیا تھا۔

(۲) اقسام کا متباین ہونا لازمی ہے۔

تقسیم درست نہیں ہے مگر جب اقسام متباین ہوں اور ایک دوسرے میں داخل نہ ہوں کہ ان میں سے ایک جس پر دوسرا صدق آیا ہے، صدق نہ آئے اس قاعدے کی طرف خود تقسیم کی تعریف اشارہ کرتی ہے تو جب آپ اسمائے منصوب کو مفعول، تمیز، حال اور ظرف میں تقسیم کریں گے تو یہ تقسیم باطل ہو گی کیونکہ ظرف مفعول کی قسم میں سے ہے تو اس کا قسیم نہیں ہو سکتا۔ اس جیسے کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ اس سے قسم شئی کا قسیم شئی ہونا لازمی آتا ہے اور اس کا باطل ہونا بدیہیات میں سے ہے۔

اسی طرح ہم عراق کے باشندوں کو علماء، جہلاء، اغنیاء و فقراء، مریض اور تندرست میں تقسیم کریں۔ اور اس طرح کی تقسیم غیر منطقی اور گافل سے اکثر واقع ہوتی ہے جو کلام کو بغیر سوچے سمجھے جاری کر دیتا ہے لیکن یہ اس قاعدے پر منطبق نہیں آتی جسے ہم نے بنایا ہے کیونکہ اغنیاء و فقراء ضروری ہے کہ وہ علماء ہوں گے یا جہلاء مریض ہوں گے یا صحت مند۔ تو دوبارہ انہیں دوسری قسم میں شامل کرنا درست نہیں ہے اس مثال میں تین تقسیموں کو ایک تقسیم میں جمع کیا گیا ہے اس جیسے

میں قاعدہ یہ ہے کہ پہلے باشندوں کو علماء جہلا میں پھران میں سے ہر ایک کو اغنیاء اور فقراء میں تقسیم کیا جائے تو چار قسمیں بن جائیں گی پھران چاروں میں ہر ایک مریض اور صحتمند میں تقسیم کریں تو اقسام آٹھ ہو جائیں گی۔ (۱) علماء اغنیاء مرضاء (۲) علماء اغنیاء صحتمند تا .... آخر۔ پس آپ غور کریں جو تقسیم آپ پر وارد ہوتا کہ اس طرح کی غلطیوں میں نہ پڑ جائیں۔ اس قاعدہ پر چند امور نکلتے ہیں۔

(۱) آپ کا شئی کے قسم کو اسکا قسیم قرار دینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا جیسا کہ آپ کا ظرف کو مفعول کا قسیم قرار دینا۔

(۲) آپ کا شئی کی قسیم کو اس کی قسم قرار دینا جائز نہیں ہے۔ جیسے آپ کا حال کو مفعول کا قسم قرار دینا۔

(۳) آپ کا شئی کو اس کی ذات اور اس کے غیر کی طرف تقسیم کرنا جائز نہیں ہے۔

ان میں سے بعض نے گمان کیا ہے کہ علم کا تصور اور تصدیق میں تقسیم ہونا اسی باب سے ہے۔ کیونکہ جب انہوں نے دیکھا کہ علماء علم کی تفسیر تصور مطلق سے کرتے ہیں۔ اور انہوں نے تصدیق کے معنی پر غور نہیں کیا ہوتا۔ جبکہ وہ بھی تصور ہے لیکن یہ تصور حکم سے مقید کیا گیا ہے۔ جیسا کہ اسکا قسیم خاص۔ سادہ تصور جو کہ عدم حکم سے مقید ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس کی پہلے تشریح کی ہے۔ البتہ ان دونوں کا مقسم تو وہ تصور مطلق ہے جو کہ خود علم ہے۔

(۳) تقسیم کی بنیاد۔

تقسیم کا ایک بنیاد پر مبنی ہونا لازم ہے۔ یعنی مقسم میں ایک جہت کو ملاحظہ کرنا ضروری ہے۔ اور اسی جہت کے اعتبار سے تقسیم ہوگی تو جب ہم مکتب کی کتب کو تقسیم کریں گے تو لازم ہے کہ ہم یہ تقسیم علوم وفنوں یا مؤلفین کے اسماء یا کتب کے اسماء پر کی بنیاد پر

کریں۔ لیکن جب ہم ان کو مخلوط کر دیں تو اقسام میں ایک دوسرے میں داخل ہو جائے گی اور کتب کا نظام درہم برہم ہو جائے گا جیسے ہم مؤلفین اور کتب کے نام ملا دیں اور حرف الف میں مثلاً کبھی کتاب کا نام اور کبھی مؤلف کا نام ملاحظہ کریں۔ جبکہ اسکی کتاب کبھی دوسرے حرف میں داخل ہوتی ہے۔

ایک ہی شی مختلف اعتبار شدہ جہات یعنی تقسیم کی بنیاد کے لحاظ سے کئی تقسیمات کیلئے مقسم بن سکتی ہے۔ جیسے ہم نے لفظ کو کبھی مختص وغیر مختص میں اور کبھی مترادف اور متباین میں اور کبھی مفرد ومرکب میں تقسیم کیا۔ اور جیسا کہ ہم نے فصل کو کبھی قریب اور بعید میں اور کبھی مقسم اور مقوم میں تقسیم کیا۔ علوم اور غیر علوم میں ایسا بہت ہے۔

(۴) جامع مانع ہو۔

تقسیم میں تمام اقسام کا مقسم کے ساتھ مساوی ہونا لازم ہے۔ تو وہ جامع و مانع ہو گی: ان تمام اقسام کو جمع کرنے والی ہو گی جن کا اس میں داخل ہونا ممکن ہے یعنی انہیں محصور کرنے والی ہو گی کوئی شئ اس سے علیحدہ نہ ہو گی اور غیر اقسام کے داخل ہونے کیلئے مانع ہو گی۔

انواع القسمہ (تقسیم کے اقسام)

تقسیم کی دو بنیادی قسم ہیں۔

(۱) کل کا اپنے اجزاء میں تقسیم ہونا یا طبعی تقسیم۔

جیسے انسان کا عقلی تحلیل کے اعتبار سے اپنے دو جزء، حیوان اور ناطق کی طرف تقسیم ہونا کیونکہ عقل انسان کے مفہوم کو دو مفہوموں میں تحلیل کرتی ہے اس جنس کے مفہوم کی طرف جس میں اس کے غیر اس کے ساتھ شریک ہیں۔ اور اس فصل کے مفہوم کی طرف کہ جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور جس کی وجہ سے انسان بنتا ہے۔ تحلیل عقلی کی تفصیلی معنی عنقریب آئے گی۔ اس

وقت اجزاء کو اجزاء عقلیہ کا نام دیا جائے گا۔

جیسے پانی کا طبعی تحلیل کے اعتبار سے دو عنصر آکسیجن اور ہائیڈروجن میں تقسیم ہونا ہر موجود کا اپنے بسیط اور اولی عناصر میں تقسیم ہونا اسی باب سے ہے۔ ان اجزاء کو طبعیہ یا عنصریہ کا نام دیا جاتا ہے۔

یا جیسے سیاہی کا پانی اور رنگ والے مادہ میں اور کاغذ کا کپاس اور نورہ میں اور شیشے کا ریت اور آکسیڈ سلکون میں تقسیم ہونا۔ یہ ترکیب صناعی کے مقابلے میں تحلیل صناعی کے اعتبار سے ہے۔ ان اجزاء کو اجزاء صناعیہ کہا جائے گا۔

یا جیسے میٹر کو تحلیل خارجی کے اعتبار سے اس کے اجزاء متشابہ میں تقسیم کرنا۔ یا جیسے چارپائی کو لکڑی اور کیل کی طرف تحلیل خارجی کے اعتبار سے اجزاء غیر متشابہہ میں تقسیم کرنا۔ اسی طرح گھر کو اینٹ، چونا، لکڑی، لوہا یا کمرہ، تہہ خانہ، چھت اور صحن میں تقسیم کرنا یا گاڑی کو اس کے مرکب شدہ آلات میں تقسیم کرنا یا انسان کو گوشت، خون، ہڈی، جلد اور اعصاب میں تقسیم کرنا۔

(۲) کلی کا اپنے جزئیات میں تقسیم ہونا یا منطقی تقسیم

جیسے موجود کو مادہ اور مادہ سے خالی میں اور مادہ کو جماد، نبات اور حیوان کی طرف تقسیم کرنا یا مفرد کو اسم فعل اور حرف کی طرف تقسیم کرنا اور اس طرح منطقی تقسیم طبعی سے امتیاز یہ رکھتی ہے کہ منطقی اقسام کا مقسم پر اور مقسم کا اقسام پر حمل جائز ہے۔ تو ہم الاسم مفرد یا ہذا المفرد اسم کہہ سکتے ہیں اور یہ حمل طبعیہ میں جائز نہیں سوائے جب طبعیہ تحلیل عقلیہ کے حساب سے ہو۔ تو آپ کا البیت سقف یا الجدار بیت کہنا جائز نہیں ہے۔

منطقی تقسیم میں مقسم میں ایک جامع جہت کا فرض کرنا لازم ہے جس میں تمام اقسام شریک ہوتی ہوں اور اسی کے سبب اقسام اور مقسم کے درمیان حمل درست ہوگا۔ جیسا کہ اقسام کے

درمیان وجہ افتراق کا فرض کرنا لازم ہے اس طرح کہ ہر قسم میں ایک ایسی جہت ہو۔ جو دوسرے کی جہت سے متباین ہو ورنہ تقسیم اور اقسام کا فرض کرنا درست نہ ہوتا۔ یہ جامع جہت یا اقسام کیلئے مقوم ہوگی یعنی ان کی حقیقت میں داخل ہوگی۔ اس انداز سے کہ وہ جنس یا نوع ہوگی یا اس کی حقیقت سے خارج ہوگی۔

(۱) جب جامع جہت اقسام کیلئے مقوم ہو تو اسکی تین صورتیں ہیں:

(۱) اس طرح سے کہ وہ جنس ہوگی اور افتراق کی جہات ایسی فصلیں ہوں گی جو اقسام کیلئے مقوم بن رہی ہوں۔ جیسے مفرد کو اسم، فعل اور حرف میں تقسیم کرنا تو تقسیم کو تنویع اور ان اقسام کو انواع کا نام دیا جاتا ہے۔

(۲) اس طرح سے کہ وہ جنس یا نوع ہوگی اور جہات افتراق ایسے عوارض عامہ ہوں گے جو مقسم سے ملحق ہوتے ہوں گے۔ جیسے اسم کو مرفوع، منصوب اور مجرور میں تقسیم کرنا تو اس تقسیم کو تصنیف اور ان اقسام کو اصناف کا نام دیا جاتا ہے۔

(۳) وہ جنس یا نوع ہو اور مقسم کے مصادیق پر لاحق شخصی عوارض جہت افتراق ہوں۔ تو اس تقسیم کو تفرید اور ان اقسام کو افراد کا نام دیا جاتا ہے۔ جیسے انسان کا ہر ہر جزئی کے معین افراد کے اعتبار سے زید، عمر، محمد، حسن سے ان کے آخری فرد تک تقسیم کرنا۔

(۲) جب جامع جہت اقسام سے خارج ہو تو یہ جیسے سفید کو برف، کپاس اور ان دونوں کے غیر کی طرف تقسیم کرنا یا فاسد مادے کو معدن، نبات اور حیوان کی طرف تقسیم کرنا یا عالم کو غنی اور فقیر یا شرقی اور غربی کی طرف تقسیم کرنا۔۔۔ اور اسی طرح۔

اسالیب القسمہ۔

(تقسیم کے طریقہ کار) کسی بھی شئ کی صحیح تقسیم کیلئے اسکی تمام اقسام کو مکمل لینا لازم

ہے۔ جیسا کہ اصل چہارم میں پہلے گزر چکا یعنی تقسیم تمام جزئیات یا اجزاء کو محصور کرنے والی ہو۔

اس کے دو طریقے ہیں:

۱۔ ثنائی تقسیم کا طریقہ:

یہ نفی اور اثبات میں دوران کا طریقہ ہے نفی اور اثبات ایسے دو نقیض ہیں جو نہ رفع ہوتے ہیں یعنی ان کی کوئی تیسری قسم نہیں اور نہ جمع ہوتے ہیں۔ یعنی یہ دونوں ایک قسم نہیں بن سکتے تو اس تقسیم کا ثنائی ہونا لازم ہے یعنی اس کی دو سے زیادہ قسم نہیں ہیں اور یہ محصور کرنے والی جامع و مانع ہوگی جیسے ہمارا حیوان کو ناطق اور غیر ناطق میں تقسیم کرنا اور غیر ناطق میں انسان کے علاوہ حیوان کے جتنے انواع فرض کیے جا سکتے ہیں داخل ہیں اس سے کوئی نوع علیحدہ نہیں ہے یا جیسے ہمارا پرندے کو شکاری اور غیر شکاری میں اور انسان کو عربی اور غیر عربی میں اور عالم کو فقیہ اور غیر فقیہ میں تقسیم کرنا.............اور اسی طرح۔

اس کے بعد بھی تقسیم جاری رکھنا ممکن ہے تو ہم طرف نفی یا اثبات یا دونوں کو اثبات و نفی کے دونوں طرفوں میں تقسیم کریں پھر ان آخری اقسام کو آپ مقسم قرار دے کر نفی اور اثبات میں تقسیم کریں......اور اسی طرح۔

جہاں تک آپ چاہیں تقسیم کریں اگر تقسیم میں کوئی فائدہ ہو۔ مثلاً جب آپ کلمہ کو تقسیم کرنا چاہیں تو کہیں ذات پر دلالت کرنے والے اور غیر ذات پر دلالت کرنے والے میں تقسیم ہوتا ہے طرف نفی (غیر) زمان پر دلالت کرنے والے اور غیر میں تقسیم ہوتا ہے تو ہمیں تین قسم حاصل ہوئے جو زمان پر دلالت کرے وہ فعل جو ذات اور زمان پر دلالت نہ کرے وہ حرف ہے مولفین کے نزدیک رائج تعبیر کے مطابق اس طرح کہنا ہے کہ کلمہ یا ذات پر دلالت کرتا ہے یا نہیں پہلا اسم اور دوسرا یا تو زمان پر دلالت کرتا ہے یا نہیں پہلا فعل اور دوسرا حرف ہے اس تقسیم کو اس طریقے پر وضع کرنا ممکن ہے کلمہ (۱) جو ذات پر دلالت کرے (۲) یا اسکا غیر۔ اور اس کا غیر (۱) جو زمان پر دلالت کرے (۲) یا اس کا غیر۔

ہے۔

اِن کو کسب کرنے میں آپ کی محتاجی کا معنی یہ ہے کہ آپکے ذہن میں اس کا معنی غیر

کلمہ (۱) جو ذات پر دلالت کرے (۲) یا اس کا غیر۔

اور اس کا غیر۔ (۱) جو زمان پر دلالت کرے (۲) یا اس کا غیر۔

دوسری مثال۔

جب ہم جوہر کو اس کے انواع میں تقسیم کرنا چاہیں تو اس کو اس طریقے پر تقسیم کرنا ممکن ہے۔

(۱) جوہر جو چیز قابل ابعاد ہو یا اس کے علاوہ میں تقسیم ہوتا ہے۔

(۲) پھر طرف اثبات (قابل) نامی اور غیر نامی میں۔

(۳) پھر طرف نفی (غیر نامی) جامد وغیرہ میں۔

(۴) پھر تقسیم میں اثبات والا طرف۔ حساس وغیرہ میں۔

اس طرح آپ کا تقسیم کو جاری رکھنا ممکن ہے۔ یہاں تک کہ آپ حساس کے اقسام کو تمام انواع حیوان کی طرف کامل تقسیم کرلیں۔ آپ کو حق ہے کہ جامد اور غیر حساس کو بھی تقسیم کریں۔ تو آپ نے دیکھا کبھی ہم نے طرف اثبات اور کبھی طرف نفی کو تقسیم کیا۔

یہ ثنائی تقسیم زیادہ تر اس شئ میں فائدہ دیتی ہے جن کے تمام اقسام منحصر نہ ہوں اگرچہ وہ طویل ہوں۔ کیونکہ آپ تقسیم میں کلمہ ''غیرہ'' کی مدد سے ہر چیز کو حصر کر سکتے ہیں جس کو انواع یا اصناف میں سے فرض کیا جا سکتا ہو۔ تو آپ نے آخری مثال میں دیکھا کہ غیر ناہق میں ناطق، صاھل اور ناہق کے علاوہ حیوان کے تمام انواع داخل ہیں۔ تو اس طرح آپ حیوان کے تمام ا ۶ کو محصور کرنے پر قادر ہو گئے۔

تقسیم اقسام کے حصر کو حصر عقلی بنانے کے ارادہ میں بھی فائدہ مند ہے۔ جیسا کہ آئے گا۔

حدو رسم کے حصول میں بھی فائدہ مند ہے اسکا بیان بھی عنقریب آئے گا۔

تفصیلی تقسیم کا طریقہ:

وہ یہ کہ آپ ابتداء میں ہی شئ کو اس کے تمام محصور اقسام میں تقسیم کریں جیسے اگر آپ کلمہ کو تقسیم کرنے کا ارادہ کریں اس کی سابقہ ثنائی تقسیم کی بجائے اسم۔فعل اور حرف کی طرف یا آپ کلی کو نوع، جنس، فصل، خاصہ اور عرض عام میں تقسیم کرنے کا ارادہ کریں۔

تفصیلی تقسیم عقلیہ اور استقرائیہ دو طریقوں پر ہے۔

(۱) عقلیہ۔

یہ وہ ہے جس میں عقل منع کرتی ہے کہ اس کے لئے کوئی دوسری تقسیم ہو جیسے کلمہ کی گزشتہ تقسیم۔اثبات و نفی (ثنائی تقسیم) پر بناء رکھے بغیر تقسیم عقلی نہیں ہو سکتی۔ تفصیلی تقسیم کو عقلیہ ثابت کرنے کیلئے علماء اسے ایسی ثنائی تقسیم کی طرف پلٹاتے ہیں جو کہ نفی و اثبات میں دوران ہے۔پھر جب اقسام دو سے زیادہ ہوں تو علماء طرف نفی یا طرف اثبات یا اثبات اور نفی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔۔۔ اور اسی طرح جیسے جیسے اقسام زیادہ ہوتے جائیں اس بناء پر جو ثنائی میں مقدم ہو چکی ہے۔

(۲) استقرائیہ۔

یہ وہ ہے جس میں عقل اس کیلئے دوسری قسم کے فرض کرنے کو منع نہیں کرتی۔اس میں فقط ان واقع اقسام کا ذکر کیا جاتا ہے جو استقراء و جستجو سے معلوم ہوتی ہیں۔ جیسے آسمانی ادیان کو یہودیہ، نصرانیہ اور اسلام کی طرف میں تقسیم کرنا۔یا کسی معین مدرسے کو پہلی، دوسری اور تیسری جماعت میں تقسیم کرنا جب اس میں ان کے علاوہ دوسری کلاسیں نہ ہوں لیکن ان کے ہونے کا امکان پایا جاتا ہو۔

تقسیم کے ذریعہ تعریف۔

تقسیم اپنے تمام انواع کے ساتھ خود مقسم پر عارض ہوتی ہے۔اور غالبا اس کیلئے خاصہ واقع ہوتی ہے۔اور جب ہم نے تقسیم کے جامع و مانع ہونے کو معتبر قرار دیا ہے تو مجموع اقسام مقسم کے مساوی ہونگے۔جیسا کہ عام طور وہ اس سے زیادہ معروف ہوتے ہیں۔اور اس بناء پر انواع واصناف کی طرف تقسیم کرتے ہوئے مقسم کی تعریف کرنا بھی جائز ہے۔اور یہ تعریف کسی بھی چیز کی خاصہ سے تعریف کرنے کے باب سے ہوگی۔اور یہ رسم ناقص والی تعریف ہے۔جیسا کہ مثال سے تعریف کرنا بھی اسی باب سے ہے۔

ہمیں چاہیے کہ آپکے لئے اس بات کیلئے ایک مثال پیش کریں۔جب ہم تحلیل طبعی کے ذریعے پانی کو آکسیجن اور ہائیڈروجن میں تقسیم کریں اور یہ جان لیں کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جسم ان دو جزؤں میں تحلیل نہیں ہوتا تو اس خاصہ کے ذریعے پانی کیلئے دوسروں سے ایک عرضی تمیز حاصل ہوگی تو یہ پانی کی معرفت کی ایک نوع ہے جس پر ہم اطمینان کر سکتے ہیں۔اسی طرح اگر ہم جان لیں کہ کاغذ کپاس اور چونے کی طرف تحلیل ہوتا ہے مثلاً تو اس کو غیر سے تمیز دینے کیلئے ہم نے اس کو ایسی معرفت کے ساتھ پہچان لیا ہے کہ جس پر ہم اطمنان کر سکتے ہیں۔۔۔۔تقسیم کے تمام انواع میں ایسا ہی ہے۔

تقسیم کے ذریعہ تعریف کو کسب کرنا

یا

مجہول تصوری کو حاصل کرنے کیلئے ہم کیسے غور و فکر کریں۔

آپ جانتے ہیں کہ معلوم تصوری میں سے کچھ بدیہی ہیں جو کسب کرنے کی احتیاج نہیں رکھتے جیسے شئ اور وجود کا مفہوم۔اور ان میں سے کچھ نظری ہیں جن کی معرفت کسب یا فکر کی محتاج

ہے۔

ان کوکسب کرنے میں آپ کی محتاجی کا معنی یہ ہے کہ آپکے ذہن میں اس کا معنی غیرواضح اور بغیر تعریف اور بغیر تمیز کے ہے یا آپ کہیے بغیر مفہوم کے اور غیر معروف پس تعریف کا محتاج ہے۔ اور جو چیز ذہن کو اسکا تعارف کرائے گی وہ حد اور رسم ہے۔ نظری کیلئے حد اور رسم ہاتھ کی پہنچ کے راستہ میں رکھے نہیں گئے ہیں ورنہ جسے آپ نے مجہول نظری فرض کیا ہے وہ ایسا نہ ہوتا بلکہ وہ تو بدیہی اور معروف ہوتا۔ تو حقیقت میں آپ کے پاس نظری کچھ نہیں ہے سوائے اس حد یا رسم کے جس سے آپ جاہل ہوں۔

نتیجہ امر مہم ہمارا اس طریقہ کا جاننا ہے جس کے وسیلے سے حد اور رسم حاصل ہوتے ہیں۔ تعریف میں جتنے بھی ابحاث گذر چکے ہیں درحقیقت وہ رسم اور حد کے معنی، ان دونوں کی شرائط اور ان دونوں کے اجزاء کے ابحاث تھے۔ صرف یہی کافی نہیں ہے جب تک ہم ان کے کسب اور حاصل کرنے کا طریقہ نہ جان لیں۔ کیونکہ غنیٰ وہ نہیں ہوتا جو نقود (پیسہ) کی معنی، اجزاء اور کیفیت تالیف کو جانتا ہو۔ بلکہ جوان کو کمانے کا طریقہ جانتا ہو اور مریض دوا کی معنی اور اجزاء جاننے سے شفاء نہیں پاتا بلکہ اس کے حاصل کرنے کی معرفت بھی لازمی ہے۔ تاکہ اسے تناول کرے۔

بہت سارے منطقی اس جہت سے غافل رہے جبکہ اس باب میں اہم شئ یہی ہے بلکہ یہی بنیاد ہے اس غور وفکر کے معنی بھی یہی ہے جس کے وسیلے سے ہم مجہولات تک پہنچتے ہیں۔ منطق میں ہمارے لئے یہ جاننا مہم ہے کہ علوم تصوریہ اور تصدیقیہ کو حاصل کرنے کیلئے ہم کس طرح فکر کریں۔

اور عنقریب آئے گا کہ علم تصدیقی کو حاصل کرنے کیلئے تفکیر کا طریقہ استدلال اور برہان ہے۔ البتہ علم تصوری کو حاصل کرنے کیلئے منطقی حضرات میں مشہور ہے کہ حد برہان سے کسب نہیں

کی جاسکتی اسی طرح رسم اور حق ان کے ساتھ ہے کیونکہ برہان تصدیق کو حاصل کرنے کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور ابھی وہ وقت نہیں آیا کہ طالب علم کے لئے یہ راز بیان کروں۔ اور جب یہاں برہان طریقہ نہیں ہے تو حدود اور رسوم کے حاصل کرنے کیلئے ہمارے فکر کرنے کا کونسا طریقہ ہے۔ اور اس طریقہ کا ایسا فطری ہونا طبعا لازم ہے جیسے ہر انسان اپنے نفس کے اندر بنا سکے کہ اس میں خطا کرے یا حقیقت کو پالے۔ لیکن ہم محتاج ہیں اس کی طرف جو اس طریقہ پر دلالت کرتا ہو تاکہ ہم اسے بناتے وقت بصیرت پر ہوں۔ یہی علم منطق کا مقصد ہے اور یہ وہ ہے جس کو بیان کرنے کا ہم نے ارادہ کیا ہے پس ہم کہیں گے:

راستہ تقسیم کے دو نوع میں منحصر ہے۔ تحلیل عقلی کے ذریعے طبعی تقسیم اور اسے طریقہ تحلیل عقلی کا نام دیا جاتا ہے۔ اور قسمہ منطقیہ ثنائیہ۔ ہم نے تعریف اور تقسیم کی بحث میں اپنے کلام کے درمیان اسکی طرف اشارہ کیا تھا اب اس کے بیان کا وقت آ گیا ہے تو ہم کہتے ہیں۔

طریقہ تحلیل عقلی۔

جب آپ اپنے نفس کو مجہول تصوری (مشکل) کی طرف متوجہ کریں گے جیسے ہم ''پانی'' فرض کرتے ہیں مثلاً جب وہ آپ کے نزدیک مجہول ہو۔ یہی پہلا دور ہے تو

سب سے پہلے آپ کا اس کی نوع کو پہچاننا واجب ہے یعنی یہ پہچان لینا کہ وہ اجناس عالیہ یا اس سے کم کی کونسی جنس میں داخل ہے۔ جیسے آپ کا یہ جاننا کہ پانی مثلاً بہنے والی چیزوں میں سے ہے یہ دوسرا دور ہے۔ جنس جتنا قریب ہوگی جسکے ماتحت مجہول کے داخل ہونے کو آپ نے سمجھا ہے رسم اور حد کے جاننے کا راستہ اتنا ہی مختصر ہوگا۔ عنقریب یہ واضح ہو جائے گا۔

جب دوسرے دور سے آپ تجاوز کرلیں جو کہ فکر کا ارادہ کرنے والے ہر انسان پر لازم ہے یہ فکر کسی بھی طریقے کی ہو تو آپ نے جس طریقے کو فکر کیلئے چنا ہے اس کی طرف منتقل ہو جائینگے

اور لازم ہے آپ کا تصور کرنا ان میں تین آخری ادوار یا حرکات پر جو کہ ذاہبہ، دائرہ اور راجعہ ہے کہ جن کو فکر کیلئے ہم نے ذکر کیا تھا۔

جب ہم نے ابھی طریقہ تحلیل عقلی کو اختیار کیا ہے تو ہمیں چاہیے کہ اس کے تین حرکات کو مثال کے ساتھ ذکر کریں۔ جب تم دوسرے دور سے تجاوز کرلو گے تو تیسرے کی طرف منتقل ہو گے جو کہ حرکت ذاہبہ ہے۔ عقل کا مجہول سے معلومات کی طرف حرکت کرنا۔ اور اس حرکت کا معنی اس تحلیل کے طریقہ سے کہ جس کو بیان کرنا ضروری ہے آپ کا اپنے ذہن میں ان تمام افراد کی طرف نگاہ کرنا کہ جو اس جنس کے تحت میں داخل ہوں کہ جس کو آپ نے مشکل فرض کیا ہے کہ جو داخل ہے اس کے تحت میں۔ اس مثال میں آپ بہنے والی چیزوں کے افراد کی طرف نگاہ کریں گے اس اعتبار سے کہ یہ تمام بہنے والی ہیں۔ چاہے پانی ہو یا پانی کے علاوہ ہو۔

یہاں ہم چوتھی حرکت کی طرف منتقل ہوں گے جو کہ حرکت دائریہ ہے یعنی عقل کا معلومات کے درمیان حرکت کرنا۔ یہ ہر فکر میں ہمیشہ اہم اور مشکل دور ہوتا ہے۔ اگر مفکر اس میں کامیاب ہو جائے تو آخری دور کی طرف منتقل ہو جائے گا کہ جس سے علم کا حصول ہوتا ہے ورنہ اپنے جگہ میں باقی رہتے ہوئے بغیر فائدہ کے اپنے اندر معلومات کے درمیان گھومتا رہے گا۔ اس طریقے میں معلومات کے درمیان یہی حرکت دائریہ ہے۔ یہ جنس کے ان تمام افراد کو فکر کا ملاحظہ کرنا ہے جسکے ماتحت مشکل داخل ہے۔ اور فکر مجموعہ مجموعہ کو علیحدہ کرتی ہے۔ تو مجہول کے افراد کے لئے بھی ایک مجموعہ ہے۔ اور اس کے علاوہ جنس کی بقیہ انواع میں سے ہر ایک کے لئے بھی افراد کا ایک مجموعہ ہے۔ اس مثال میں تمام بہنے والی چیزوں پانی، پارہ، دودھ اور تیل وغیرہ کو فکر ملاحظہ کرے گا۔ اور اس وقت ان میں دقیق ملاحظہ شروع کرے گی تا کہ پہچان لے کہ کس چیز میں مشکل کے افراد کا مجموعہ اپنی ذات اور حقیقت یا اپنے عوارض خاصہ کے اعتبار سے دوسرے مجموعات میں

ممتاز ہے۔ یہاں دقیق جستجو اور تجربہ لازم ہے تاکہ اس مثال میں ذاتی یا عرضی خصوصیت کو پہچان لے جس کی وجہ سے پانی اپنے رنگ اور ذائقہ میں یا وزن اور بھاری پن میں بقیہ بہنے والی چیزوں سے ممتاز بنتا ہے۔ اور باحث لوگوں اور علماء کے تجربہ اور علوم کی مدد لینے سے مستغنی نہیں ہوسکتا ہے۔ لوگوں نے قدیم زمانے سے جیسا کہ ہم نے تقسیم کی پہلی بحث میں کہا تھا چیزوں کو تقسیم کرنے اور بعض انواع کو بعض سے تمیز دینے کا اپنی فطرت کے تقاضہ کے تحت اہتمام کیا ہے۔ تو انہیں طویل زمانہ کے گزرنے سے قیمتی معلومات حاصل ہوئی ہی۔ یہی ہمارا علمی سرمایہ ہے جسے ہم نے اپنے آباء واجداد سے وراثت میں پایا ہے۔ اس حال میں جو بھی ہم بحث کی قوت رکھتے ہیں وہ اس سرمایہ کو حد اعتدال پر لانے اور خرابیوں سے صاف کرنے کی اور ان انواع کے بعض خزانوں کو ظاہر کرنے کی ہے۔ کہ جنہیں زمانہ کے گزرنے اور معارف کے تقدم کے باوجود سابقین نہیں پاسکے۔

اگر فکر اس دور حرکت دائریہ میں کامیاب ہونے کے قابل ہوجائے گی جیسا کہ ایک چیز کو پہچان لے جو مجہول کو ذاتی تمیز دی رہی ہے یعنی اس کی فصل کو پہچان لے یا پہچان لے ایسی چیز کو کہ جو اس کو عرضی تمیز دی رہی ہو یعنی اس کے خاصہ کو پہچان لے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ فکر مجہول معنی کو جنس و فصل یا جنس و خاصہ میں عقلی تحلیل کرنے پر قادر ہوگئی ہے۔

جس پر تحلیل ختم ہوئی ہے اسکی تالیف سے اس کے پاس حد تام یا رسم تام مکمل ہوجائیں گے۔ جیسا کہ اس مثال میں اگر پانی کو پہچان لے کہ طبعی طور پر بہنے والی چیز ہے اسکا کوئی رنگ نہیں ہے اور نہ ذائقہ ہے اور نہ بو ہے۔ یا یہ کہ اس کے لئے ایک مخصوص نوع کا بھاری پن ہے۔ یا یہ کہ وہ ہر زندہ شئ کیلئے مقوم ہے۔

عقل کے نزدیک حد یا رسم کے کمال کا معنی یہ ہے کہ اسکی عقل آخری دور تک پہنچ چکی ہو۔ یہ

چوتھی حرکت ہے۔ یعنی عقل کا معلوم سے مجہول تک حرکت کرنا اور یہاں تک کہ مجہول کو حاصل کرنے کے مقصد تک پہنچ کر فکر اختتام پذیر ہوئی ہے۔

اور اسی سے اس تحلیل عقلی کے معنی واضح ہو گئے کہ جس کے بیان کا وعدہ سابقاً تقسیم طبعی میں ہم نے آپ سے کیا تھا کہ۔ یہ متشارکات اور متباینات کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ یعنی جنس کے متشارکات کو ملاحظہ کرنے کے بعد ان کو مجموعہ مجموعہ بنا کر عقل جدا کرتی ہے اور تقسیم کرتی ہے یا آپ کہیے اس میں موجود متباین ممیّزات کے حساب سے نوع نوع بناتی ہے۔ اس عمل سے جنس و فصل جو کہ حد کے مفردات ہیں یا جنس و خاصہ جو کہ رسم کے مفردات ہیں کو عقل نکالتی ہے۔ تو اس کے ساتھ آپ نے مفہوم کو کہ جس کی تعریف مقصود تھی اس کے مفردات کی طرف تحلیل کر لیا ہے۔

تنبیہ:

یقیناً وہ کلام کہ جو دور رابع میں مقدم ہوا اس کو ہم نے فرض کیا تھا اس مقام میں کہ جب آپ ابتداء میں نوع مشکل کی معرفت رکھتے ہوں اس کی جنس قریب کو پہچانتے ہوں۔ تو اس وقت ضرورت نہیں سوائے ان انواع کے ممیّزات سے بحث کی جو اس نوع کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں۔

البتہ جب آپ صرف اس کے جنس عالی کو پہچانتے ہوں جیسا کہ آپ پہچانتے ہوں کہ پانی جوہر ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں تو آپ کو اپنی معرفت مکمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ جستجو کریں:

اولاً: تا کہ اس کے فصول یا خواص کے بارے میں بعض کو بعض سے تمیز دینے کی وجہ سے پہچان سکو کہ مشکل کس جنس متوسط سے تعلق رکھتی ہے۔ سابقہ تحلیل عمل کے مطابق۔ تا کہ آپ معرفت حاصل کر لیں پانی کون سے جسم کے ذو ابعاد (لمبائی، چوڑائی اور گہرائی رکھنے والے) جوہر میں سے ہے۔

ثانیاً: پھر دوسرے تحلیلی عمل سے فحص کریں تا کہ پہچان سکیں کہ وہ کون سی جنس قریب میں

سے ہے آپ پہچان لیں گے کہ وہ بہنے والی چیز ہے۔

ثالثاً: پھر اسی تحلیلی عمل سے دوسرے سوائل میں سے اس کے نوعی بھاری پن یا یہ کہ وہ ہر زندہ چیز کا مقوم ہے کی وجہ سے تمیز دینے کیلئے تفحص کریں۔ تو پانی کی تعریف آپ کے نزدیک اس طرح تشکیل پائے گی مثلاً وہ ذو ابعاد بہنے والا جوہر ہے۔ جو ہر زندہ شئ کا مقوم ہے۔ اس کے بدلے جنس قریب پر اقتصار کرتے ہوئے اس پر بھی اکتفاء کرنا جائز ہے کہ آپ کہیں کہ وہ بہنے والا اور ہر زندہ شئ کا مقوم ہے۔

تحلیل کا یہ طویل طریقہ جو کہ بہت ساری تحلیلات سے عبارت ہے اس کی طرف انسان اس وقت پناہ لیتا ہے جب اجناس متسلسل ہوں اور باحث مجہول کا جنس عالی میں داخل ہونے کے علاوہ کسی چیز کی معرفت نہ رکھتا ہو۔ لیکن بشر کی تحلیلات جو ہم نے وراثت میں پائی ہیں انہوں نے اکثر مجہولات میں ہم کو اجناس عالیہ کی طرف رجوع کرنے سے بے نیاز کر دیا ہے۔ زیادہ تر ہم صرف ایک تحلیل کے محتاج ہوتے ہیں تا کہ اس کے ذریعے مجہول کا اس کے غیر سے امتیاز کی معرفت حاصل کر لیں۔

اس کے ساتھ آپکا جنس عالی اور متوسط کی معرفت کے ذریعہ مستغنی ہونا جائز ہے۔ اور آپ تحلیل کے ایک عمل کے سواء کچھ جاری نہ کریں۔ تا کہ آپ مشکل کو اس کے علاوہ تمام سے تمیز دے سکیں کہ جو اس جنس عالی یا متوسط میں اس کے ساتھ شریک ہیں مگر یہ کہ یہ عمل ہمیں حد ناقص یا رسم ناقص کے علاوہ کچھ نہیں دے گا۔

منطقیہ ثنائیہ کی تقسیم کا طریقہ۔

آپ پہلے دو ادوار مشکل یعنی مشکل کو روبرو کرنے کا دور اور اسکی معرفت کا دور کا سامنا کرنے اور اسکی معرفت کے دور کے اختتام کے بعد آپ فکر کے ایک اور طریقہ پر اعتماد کر سکتے

ہیں جو کہ سابقہ سے مختلف ہے۔

کیونکہ سابقہ میں نظر اس جنس میں مشترک افراد کی طرف تھی اور پھر ہم نے اس چیز کو نکالنے کی خاطر کہ جو مجہول کو تمیز دینے والی ہے بعض کو بعض سے تمیز دیتے ہیں۔

البتہ (یہاں اس جنس کی طرف حرکت کریں گے جسے آپ نے پہچان لیا ہے۔ پھر منطقیہ ثنائیہ کی تقسیم کے مطابق اسے نفی اور اثبات میں تقسیم کریں گے۔ اثبات اس کے لئے جو مجہول کو ذاتی یا عرضی تمیز دے اور نفی اس کے علاوہ کیلئے) ایسا اس وقت ہوگا کہ جب معروف جنس قریب ہو تو ہم پانی کی مثال میں کہیں گے جسکے لئے معلوم ہے کہ وہ سائل ہے۔ کہ سائل یا عدیم لون ہوگا یا اس کے علاوہ اس کے وسیلے سے آپ حد تام یا رسم تام نکال سکتے ہیں۔ اور آپ کو تینوں حرکتیں بھی حاصل ہونگی۔

اور اگر جس جنس کو آپ نے جانا ہے وہ عالی یا متوسط ہو تو پہلے آپ جنس عالی کو لینگے مثلاً اور ذاتی یا عرضی ممیّزات کے اعتبار سے اسے تقسیم کریں گے۔ پھر جنس متوسط جسے آپ نے حاصل کیا ہے کو پہلے کی طرح تقسیم کریں گے۔ یہاں تک کہ تقسیم انواع سافلہ تک پہنچ جائے اس طریقہ کے مطابق جسکی مثال ہم نے جوہر کی ثنائی تقسیم میں دی تھی۔ اس طرح تمام فصول ترتیب کے مطابق معلوم ہو جائینگے تو نتیجہ اس کے ساتھ ہی آپ مجہول کی تمام ذاتیات کو تفصیل کے ساتھ جان لیں گے۔



وصل اللہ علی محمد وآلہ الطیبین الطاہرین

تسنیمی

فہرست


اَلْعِلْمُ اِمَامُ الْعَمَلِ،
وَالْعَمَلُ تَابِعُهُ،
يُلْهَمُ بِهِ السُّعَدَاءُ
الْاَشْقِيَاءُ.
ہے اور عمل علم کا
نیک بخت لوگوں کو
لیا جاتا ہے اور بدبخت لوگ اس
سے محروم رہتے ہیں۔ (حضرت علی علیہ السلام)